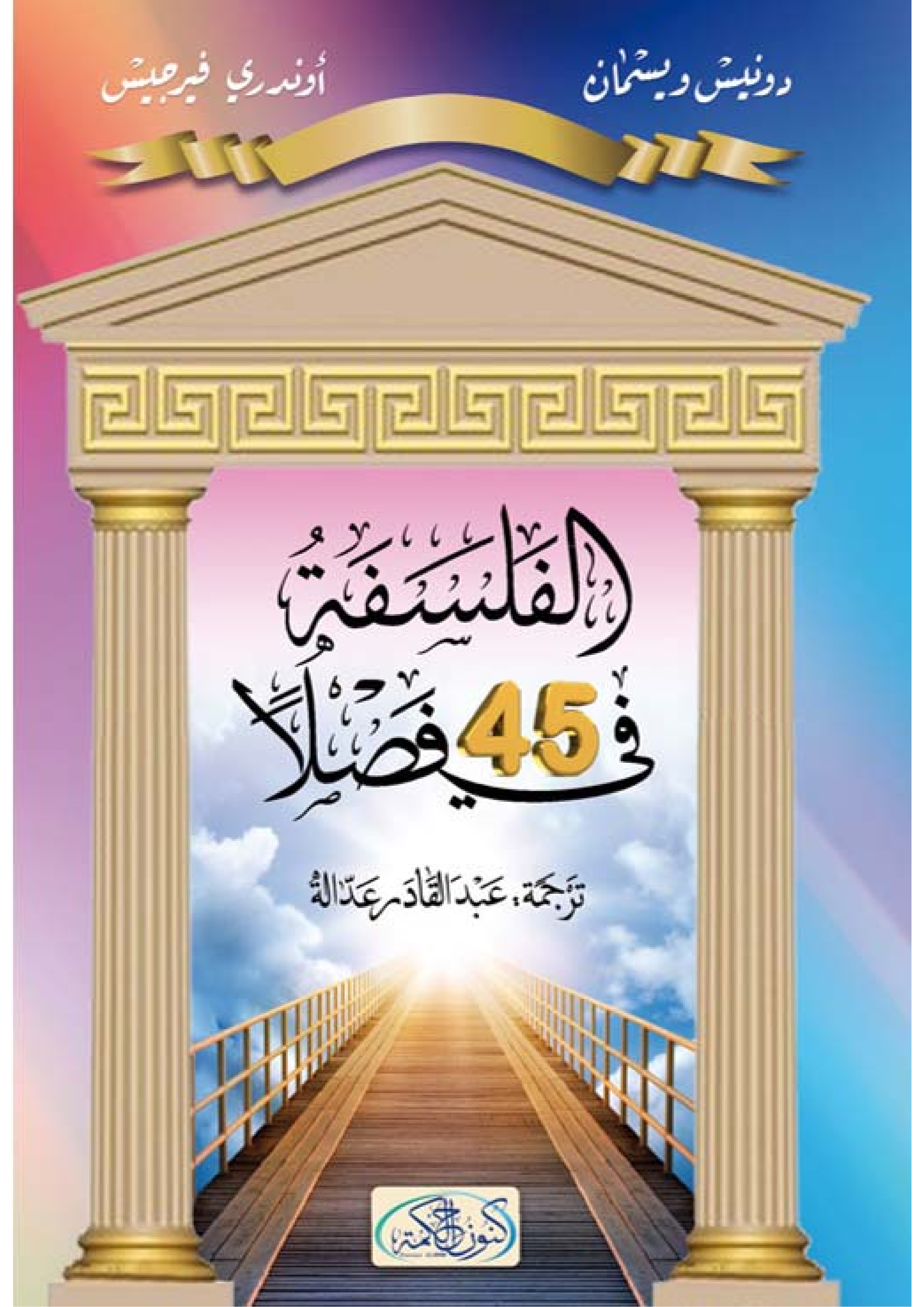

دونيس ويسمان
أوندري فيرجيس
الفلسفة
في 45 فصلاً
ترجمة: عبد القادر عدالة
كنوز الحكمة

الفلسفة

في 45 فصلا

تأليف: دونيس ويسمان/أندري فرجيس-

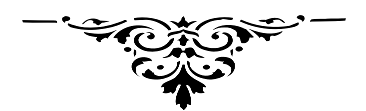
ترجمة: د.عبد القادر عدالة

مؤسسة كنوز الحكمة

Kounouz El-Hikma

للنشر و التوزيع

1432هـ/2011م



الفلسفة في 45 فصلا



تأليف: دونيس ويسمان/أندري فرجيس-

ترجمة: د.عبد القادر عدالة

رقم الإيداع القانوني:**4424.-2011**

العنوان: حي الشمس الضاحكة عمارة (أ) الأبيار – الجزائر

الهاتف/ الفاكس: ☎021.79.96.21

الجوال 213.0770300866

الموقع الإلكتروني: www.kounouzelhikma.dz

البريد الإلكتروني: kounouzelhikma@yahoo.fr



بسم الـلـه الرحمن الرحيم

وحده و به نستعين

تقديم

إدراكا من كاتب هذه السطور أن تلامذتنا في الثانويات بحاجة ماسة إلى كتب دعم تتناول محاور مقررة في برنامج الفلسفة لقسم البكالوريا بشكل يلتقي فيه العمق المطلوب مع جاذبية في العرض. و تقترن فيه الدقة في التعبير مع وضوح في التفكي. وهذا كله في شرح غير ممل و إيجاز غير مخل..

بناء على إدراك هذه الحاجة، أقبل كاتب هذه السطور على ترجمة هذا الكتاب الذي نال إعجابه منذ أن وقع في يده قبل سنوات عديدة، (و هو من منشوراتFernand Nathan بباريس1972) و هو إذ فعل ذلك، فانه على علم بمصاعب الترجمة التي لا يقدرها حق قدرها إلا من مارسها بصفة جدية.على أنه حاول-قدر المستطاع- أن يحافظ على الطابع الأصلي الذي أراده صاحب الكتاب و أن يخلع على هذا الأخير-في الوقت نفسه- ثوبا مناسبا فيخرج إلى النور كما لو كان قد كتب أصلا بلغة الضاد. وهذا، عسى ألا يقل كثيرا حظ إفادة تلميذنا من الكتاب عن حظ إفادة زميله القاطن في ما وراء البحر. وتجدر الإشارة إلى أن المترجم قد اكتفى بترجمة 45 فصلا من أصل 60 فصلا. وهذا، لأن الباقي من الفصول بعضه غير مقرر على تلامذتنا، و بعضه الأخر على هامش المقرر. و كل ما يرجوه أن يؤدي هذا العمل المتواضع الغرض الذي وجد من أجله.

و الـلـه ولي التوفيق

المترجم: عبد القادر عدالة.

وهران في 1 نوفمبر 2010

الفصل الأول: ما الفلسفة؟

كلكم تعرفون المعنى الأصلي اليوناني للفظ "الفلسفة". و هومحبة الحكمة. و لو تأملنا هذا اللفظ لوجدناه يحمل معنى ذا شقين:

-الشق الأول: ما المقصود بكلمة الحكمة عند اليونان: "صوفيا"؟ يقصد بها فن الحياة، أخلاق السلوك المعقول و تحمل المحن بجلد و هدوء. كما يقصد بها المعرفة الأساسية. قال (أرسطو): " هي علم المبادئ الأولى و الأسباب الأولى"

و إذا كان الحكيم- عند الإغريق- يعتبر عالما، فانه- في عصرنا هذا- قد لا يتصف بهذه الصفة.

وهكذا، فالفلسفة تعني –لغويا- منهجا في الحياة و قدرا من المعارف أي: معرفة ووسيلة للخلاص. و في الفلسفة التقليدية، يلاحظ هذا الارتباط الوثيق بين المعنيين، إذ أن المعرفة هي التي تقودنا إلى الخلاص بحيث أن الشخص الذي لا يحسن التصرف هو شخص أمي. يقول (سقراط): "لا يكون المرء شريرا بمحض إرادته".

الشق الثاني: الفلسفة لا تعني الحكمة فقط، و إنما محبة الحكمة أيضا. و يعتبر (فيثاغورس)- رياضي و فيلسوف يوناني في القرن 6 ق.م – و هو الذي نحت هذه الكلمة و اختار منزلة محب الحكمة عوض الحكيم تواضعا منه.

و مما سبق، نفهم أن الفلسفة تنطوي على معنى البحث عن الحقيقة لا عن امتلاكها.

فالفلسفة تنمي فينا الروح النقدية و روح التفتح و التسامح. و إذا كان التعصب يجعل صاحبه متيقنا من امتلاك الحقيقة، و–من ثمة- في غير حاجة إلى البحث عنها، فان التواضع الفلسفي يملي على صاحبه أن الحقيقة ليست من نصيبه و لا من نصيب غيره. و لكنها توجد في الأمام.

و هكذا، فالروح الفلسفية ليست روحا مطمئنة راضية تظن أنها تستحوذ على معرفة مطلقة. كما أنها ليست روحا يائسة متشائمة تعاني من الشك المطلق. فهي روح قلقة، غير مكتفية بما لديها من معارف. وهي لا تفتأ تبحث عن الحقيقة.

إذن فالفيلسوف يكتشف في ذاته النمو التدريجي لوضوح في الفكر أكثر مما يشعر بزيادة في حصيلته المعرفية. وتكون الفلسفة بذلك نمطا في الوجود أكثر منها شيئا يمتلك. وإذا كان مدلول الحكمة -حسب المعنى اليوناني- هو المعرفة و حسن التصرف، فهذا لا يعني أن الفلسفة تقدم لنا مجموعة من المعارف النظرية و من الطرق العملية للتصرف. و إنما هي موقف عام.وان شئتم، منهج لتحصيل المعرفة و لتحديد نمط السلوك في الوقت نفسه.

وعليه، فالحكمة-في مجملها- موقف نقدي يجعلنا في ميدان المعرفة نحذر من الأحكام المسبقة، و في ميدان الحياة العملية، نحذر من الميول و من اندفاعات الضمير الجمعي. لكن المنهج المذكور قد يتحول إلى معتقد، و الحكمة قد تخدع ذاتها إن صار الموقف مذهبا أي: نسقا نظريا "في مجال المعرفة ولا شعور" إنسانيا في مجال الحياة و السلوك.

الفصل الثاني: ماهو مجال التفكير الفلسفي؟

1-قبل نشأة العلم و التقنية الحديثة، كانت الفلسفة تعتبر معرفة عميقة للإنسان و الكون، و قدرة على التحكم في ميولنا و على تحمل بؤسنا. و ذلك لبلوغ السعادة.

2-لكن الفلسفة بهذا المعنى تعلن إفلاسها في يومنا هذا. فمن جهة، لا تمدنا بمعرفة حقيقية، حيث أن الأنساق النظرية تتابع و المناقشات تستمر بدون الوصول إلى نتيجة مقنعة. ومن جهة أخرى، لا يمكن للحكمة أن تجعلنا ننعم بالسعادة، إذ أن احتقار البؤس و الاستخفاف بالمرض و بمحن الحياة-كما يفعل الرواقيون-لا يمنع من المعاناة. ومن هنا، فالموقف الرواقي يعتبر تحمل الضرورة فضيلة، الأمر الذي يجعل هذه الفلسفة تعترف بالعجز. يقول (نيتشه): "الرواقية هي الوجه الأخلاقي الزائف للعبودية".

3-حاليا، يقدم لنا العلم و التقنية معرفة قابلة للتحقق و قدرة فعلية. فعلى صعيد العلم، يبدو أنه تم طرد الفلسفة، ليس من مجال دراسة العالم فحسب، بل أيضا من مجال دراسة الإنسان. فبعد علم الفيزياء (القرن 17 مع غاليلي) علم الكيمياء (القرن الـ 18 مع لافوازيه)، البيولوجيا (القرن ال 19 مع كلود برناد) أصبحت العلوم الإنسانية-و أبرزها السوسيولوجيا و علم النفس- علوما وضعية تطبق القياس و المنهج التجريبي لدراسة السلوك البشري. أما على صعيد التقنية، فقد ظهرت الحكمة الفلسفية أمام قدرتها الـفائقة عاجزة ضعيفة. ففي ميدان مكافحة الـبؤس(أي الاستغلال العقلاني للموارد الاقتصادية)، و في مجال مـكافحة الـمرض(الطب و الجراحة)، نلاحظ أن التقنية قدمت لنا قدرة فعلية.

4- من خلال ما سبق، هل نفهم أن الفلسفة لا تفيد في قليل أو كثير؟

كلا! لكن. يجب أن نفهم من ذلك أن الفلسفة ليست مجموعة من المعارف اليقينية و إنما هي-قبل كل شيء- جهد تأملي. والتأمل هو حركة انعكاسية يقوم بها الفكر تجاه ذاته الأمر الذي لا يجعله يطلب معرفة جديدة، و إنما يكتفي بالتساؤل عما لديه من معارف. وهذا بالضبط ما كان يدعو إليه (سقراط) أول و أشهر الفلاسفة. فهذا الفيلسوف كان يزعم أنه لا يقدم أية معرفة، لكنه يدفع محدثه إلى التأمل. فعلى سبيل المثال، يسأل (سقراط) (مينون): ماهي الفضيلة؟ يجيب هذا: إنها معرفة القيادة. يعلق (سقراط) على هذا الجواب بأن كلا من الطفل و العبد يمكنهما الاتصاف بالفضيلة رغم افتقادهما للقيادة. و هذا التعليق يجعل (مينون) يبحث في ذهنه عن تعريف أخر. و هكذا، نلاحظ أن (سقراط) لم يقدم إليه أية معرفة، و إنما اكتفى بأن يطرح عليه أسئلة. و (مينون) من جهته، لم يتلق أي تعليم، و لكنه كان يتأمل في ما كان يعرفه سابقا. و عليه، فبفضل (سقراط) كان يتفلسف.وإذا كان المستوى الثقافي و الصناعي الذي بلغته الإنسانية الآن، أعقد و أرقى-بكثير- مما كان عليه في عهد (سقراط)، فان روح التأمل الفلسفي لم تتغير. فالفيلسوف هو دائما ذلك الشخص الذي يتأمل في معرفة غريبة عن الفلسفة. و على سبيل المثال،طالب الفلسفة مدعو للتفكير حول العلوم، الأخلاق و التاريخ أي حول تجاربه السابقة.

5- بالنسبة للمعرفة العلمية، نلاحظ أن التأمل الفلسفي ينصب على أسسها. و بالنسبة للتقنية، تعنى الحكمة بدراسة شروطها. و إذا كانت التقنية تقدم للإنسان وسائل جد فعالة، فالفلسفة تحب أن تتساءل حول الأهداف التي تتحكم في هذه الوسائل. و بالإضافة إلى ذلك، إذا كانت التقنية توفر لنا الوسيلة الفعالة لتحويل الإدارة إلى قدرة، فالفلسفة وحدها هي القادرة على فهم إرادتنا و توجيهها. و باختصار، الفلسفة هي الكفيلة بطرح مشكلة القيم.

الفصل الثالث: الشعور

1- أ- يعرف (لالاند) الشعور في قاموسه بما يلي: "حدس الفكر لأحواله و أفعاله". فهو النور الذي يكشف لنفسي حياتي الداخلية.

ب - لكن، هل الشعور هو مجرد نور؟ بعض علماء النفس كانوا يرون ذلك منذ خمسين سنة. فعندهم، هو مرآة تنعكس عليها الأشياء و-من ثمة- فهو ليس فعالا.

ج- غير أن (بيارجاني) يرى أن الشعور يمارس فعالية حقيقية، بحيث أن ماهية الشعور هي الفعل ذاته أو-بالضبط- هي رد الفعل. فالشعور بفعل ما، يعني القيام برد فعل متجه إليه. إن الشعور بالنجاح هو فعل جديد يعزز فعل النجاح. بمعنى أن الشعور به يتمثل في سلوك يضاف إلى فعله.

د- يوضح الظواهر يون أن الشعور قصدي، متجه إلى موضوع خارجي. فالشعور بالخوف أو بالحب ليس أمرا باطنيا و إنما هو موقف يتخذ إزاء شخص ما أو هو: موقف معين من العالم. يقول (هوسل): "كل شعور هو شعور بشيء ما ".

2- إن شئنا فهم الشعور بعمق، نرى أنه يقوم على الانفصال:

أ- شعوري بالعالم يتضمن اعتباره موضوعا، للدهشة أو للبحث يقابل ذاتي الشاعرة.

ب- شعوري لا يفصلني عن العالم فقط، بل أيضا عن ذاتي كما يرى (سارتر). مثلا: شعوري بأني خجول يعني وجود (أنا) منفعلة خجولة،

ووجود أنا مدركة واعية بأحوالي و غير منفعلة. و بينما الأشياء المادية هي كما هي أشياء " في ذاتها"، نجد الإنسان موجودا لذاته أي أنه يعطي صورة عن نفسه. وهذا يجعله عاجزا عن أن يكون هو ذاته-من جهة- و عاجزا عن الالتقاء

بها من جهة أخرى. و عليه فأي شعور بالذات هو شعور وهمي مستعار، و هو بمثابة الدور الذي يلعبه الممثل.

ج-شعوري يفصلني عن الآخرين. فبقدر ما يجعلني أتغلغل في أعماق ذاتي، بقدر ما يحجب عني مشاعر الناس بحيث لا أطلع إلا على إشارتهم و كلامهم.

3- لكن الشعور لا يفصلني عن الموضوع إلا ليضمن لي التحكم فيه. و نستطيع إذا استعنا ببعض الفلاسفة المشاهير، أن نبين أن الشعور هو أصل الجهد، الاختيار و التركيب:

أ-حسب (مان دوبيران): تولد الجهد يتم بتولد الشعور. و الحال، أن الذات لا تشعر بوجودها إلا بمقاومتها للجسم المتعلقة به. فالشعور يتمثل في ذلك الجهد المفارق الزائد يقف وراء إرادة الشخص الحرة.

ب-حسب (برغسون): الشعور يعني الاختيار. فعالم الحيوان لا يعرف الشعور لأن سلوكه مرتبطا أليا بالمنبهات في حين أن الشعور لدى الإنسان يقوم بين المنبه و الاستجابة. فكوني أشعر يدل على قدرتي على التصرف بشكل أو بآخر.

ج-كما أنه لا ينبغي أن ننسى أن الشعور يعني التركيب، حتى أن المعنى الأصلي للكلمة (الكلمة الفرنسية) يحمل هذا المعنى. فالشعور هو حصيلة تجاريبي في الحياة. يقول (برادين): "هو ذاكرة أحتاج إليها في المستقبل".

الفصل الرابع: اللاشعور النفسي

1-إذا عرفنا علم النفس بأنه علم يبحث في الحياة الشعورية الباطنية، فكل قول باللاشعور يكون إذن باطلا. فلا معنى للشعور الذي لا يشعر. و لذا، أنكر بعض الفلاسفة وجوده. قال (ألان): "المعرفة معرفة بذاتها". و بتعبير آخر،لا يمكن المرء بدون أن يشعر بأنه يفكر. و يكتب (سارتر) في نفس المعنى: " لا توجد سوى صفة واحدة لوجود الشعور هي شعوره بأنه موجود ليس غير."

2-لكي يكون تصور اللاشعور النفسي مقبولا، كان لابد من تبني تعريف آخر لعلم النفس و هو: علم يبحث في السلوك. و حينئذ أمكن القول بالمفهوم دون الوقوع في التناقض، إذ السلوك اللاإرادي أصبح مجالا من مجالات علم النفس.

3- العادة تنشئ سلوكا ملائما لا يكون في حاجة إلى الشعور لمراقبته. فالنشاط المتعود عليه عفوي و إلي (السائق يستخدم رجليه بشكل صحيح و هو يفكر في موضوع آخر. بل إذا اقترن الشعور بالسياقة فانه يربك السائق) و حول ذلك، نذكر أسطورة هندية: أحد الحيوانات أراد أن يشرح للضفدع طريقة سيره الآلية، مما جعله يركز انتباهه عليها. فلم يتمكن من التقدم إلى الأمام.

4- لكن، يمكن أن أشعر بالأفعال التي أنجزها بدون أن أفهم معانيها. و بهذا، فالسلوك شعوري في حين أن مدلوله العميق لاشعوري. و هكذا، فاللاشعور هو المسافة الموجودة بين التبرير السطحي لأفعالي و المدلول الحقيق لها.

وقد علمنا (لارشفوكول) ذلك بقوله: " غالبا" مانتوهم أننا كرماء، فضلا لما نقوم ببعض التصرفات، في حين أن مصدرها هو حب الذات فقط"

5- التحليل النفسي أثبت أن للاشعور علاقة بالسلوك المبرر سطحيا. و حسب (فرويد)، ساحة الشعور هي مسرح يقع فيه الصراع بين الأنا الأعلى (الضمير الخلقي) و الهوا (الغرائز و أقواها الغزيرة الجنسية)، حيث أن الأول يقاوم انتقال الغريزة إلى الشعور. فالأنا الأعلى يمنعنا من الوعي ببعض الرغبات ومن استرجاع بعض الذكريات المرتبطة بها، أي: أنه يكتبها. لكن، هذه الرغبات و الذكريات المخزونة تتجلى في السلوك في شكل تصرفات آلية، انجذابات أو قلق (حالات عصابية) أو في شكل أمراض (اضطرابات هضمية، الربو..) و إليكم هذا المثال: جاءت مريضة إلى (فرويد) تشكو من عجز عن الكلام، ينتابها من حين لأخر. و يقع هذا أثناء غياب الرجل الذي تحبه و الذي ترفض الإقرار بحبه لأنه كان متزوجا (أي تكبت حبها له). و عليه، يقرر (فرويد): "الأمراض العصابية ليست ناتجة عـن الغزيرة الجنسية، و إنـما عـن الصراع بين الأنا و هذه الغزيرة".

6-لعلاج الأمراض العصابية يقوم (فرويد) بتطبيق التحليل النفسي على مرضاه. وهذا التحليل لا يهدف إلى توجيههم نحو تلبية رغباتهم المكبوتة، لكن يهدف إلى إشعارهم و توعيتهم بما هو لا شعوري لديهم. و لتحقيق ذلك، يبغي على المريض أن يتحدث إلى الطبيب بكل حرية و أن يطلعه على أحلامه (أثناء الحلم تضعف رقابة الأنا الأعلى، و الرغبات المكبوتة تتحرر و قد تتنكر و تأخذ أشكالا رمزية). و هذا الفحص يتم على مدى جلسات متعددة.

و من نتائج التحليل، يحول المريض شعوره بالتبرم و الضيق إلى الطبيب الذي أخذ يكشف عن حوادث مكبوتة منذ الطفولة.

7- الحوادث المكبوتة تدعى مركبا (عقدة) مثال: عقدة (أوديب)، و تعني حب الطفل الصغير لأمه، الممزوج بالغيرة من الأب.

8- ينبغي التعرف على محللين نفسانيين إلى جانب (فرويد): ف(ادلر) يقرر أن الحوادث المكبوتة تتمثل في رغبة السيطرة التي تشهد القمع منذ الطفولة، و ينجم عنها عقدة النقص. أما حسب (يونغ)، فاللاشعور لا يحتوي فقط على الحوادث و الرغبات التي تخص الشخصية، و لكنه قد يحمل أثار عقد الأجيال السابقة التي تضرب في الماضي البعيد. و هذا ما يسميه باللاشعور الجمعي.

وحاليا، يعتمد على تمارين الإسقاط للكشف عن الحوادث المكبوتة. و نذكر، في هذا المجال، "روائز رورشاخ" و هي أن يعرض المحلل على الشخص المفحوص ورقة عليها بقع من الحبر و يطلب منه تأويلها. وهذا، لأن التأويل إسقاط للحوادث و العقد المكبوتة. يقول (ديلاي): "في طريقة النظر تتجلى صفة الذات". وقد ابتكر الطبيب (لويس كورمان) رائز القوائم السوداء، و يتمثل في 16 لوحة تعرض بالرسوم قصة الخنزير ذي القوائم السوداء. ويطلب من الطفل تحويل هذه الرسوم إلى حكاية.فطريقة سرد المغامرة و تفسير موقف الحيوانات الأخرى من هذا الخنزير الصغير تلقي الضوء على ميوله و عقده المكبوته. فقد ثبت أن كل الأطفال يتقمصون-لا إراديا- هذا الحيوان.

الفصل الخامس: اللذة و الألم

1- اللذة و الألم هما العنصران الأساسيان في الحياة الانفعالية. و هما من الحالات التي يعيشها المرء كتجارب ذاتية لا يستطيع تعريفها. يقول (مالبرانش): " لا يمكن لأي شخص أن يعاني ما أعانيه من ألم، بينما يمكن لجميع الناس أن يدركوا الحقيقة التي أدركها."

2- وإذا صعب التعريف، فانه يمكن بيان بعض الصفات و هي: توجد لذات و ألام جسمانية و أخرى نفسانية. الأولى قابلة للتحديد في المكان مثل الألم في الساق و الثانية مرتبطة بالزمان (الهاجس، الندم و الضيق مصدره التفكير في الماضي أو المستقبل). كما أن الألم الجسمي أكثر أصالة من الألم النفسي (الذي يعتمد على التخيل). قال (شامفور): " يا رب ! خلصني من العذاب الجسمي، و أنا أتدبر أمر الخلاص من العذاب النفسي."

3- لكي نقترح تصورا لكل من اللذة و الألم، يجدر بنا أن نقابل بينهما و نعرف أحدهما بالأخر.فالنظرة التشائمية ترى بأن الألم هو الحقيقة الايجابية، بينما اللذة هي غياب الألم فقط. مثال: تخليص (سقراط) من القيود المثقل بها. فاللذة هنا، تكمن في توقف الآلام التي سببتها القيود. و هكذا فحسب البوذيين، (أبيقور) و شوبينهاور)، ليست اللذة إلا توقفا للألم. أي أن الألم جوهري و اللذة حالة عرضية.

4- لكن، مقابل ذلك توجد النظرة المتفائلة ل (أرسطو)، فحسبه اللذة ليست حالة سلبية، و إنما تتويج لنشاط ينتهي إلى نتيجة مرضية. و من هنا فالبحث عن اللذة يقترن بحب الحياة.

5- انطلاقـــا مـــن فلـــسفة (أرســـطو) في هـــذا المجـــال، يقـــترح (برايـــدن) فلـــسفة خاصـــة باللـــذة و الألم ملخـــصها مـــايلي: اللـــذة مدفوعـــة بحاجـــة مـــا نحـــو تحـــصيل

شيء ما (طعام أو غيره). بينما الألم يبين وجود عائق، و يدفعنا إلى محاولة إزالته. وإذا كان وجود اللذة يثبت نجاح المسعى لتحقيق الغاية، فالألم يسبق إزالة العائق أمام هذه الغاية. و عليه فاللذة تتوج نشاطا غريزيا بينما الألم يعلن فعلا انعكاسيا يهدف إلى إزالة عائق ما. بمعنى أن اللذة متصلة بالحاجة ذاتها و الألم متصل بالدفاع عنها من أجل تحقيقها.

6-هل للألم فائدة؟ من يردون بالإيجاب يعتمدون على حجتين:

أ-الحجة النفسية: إن الألم ينذر الكائن الحي بالخطر فيدفعه إلى البحث عن وسيلة يدفع بها هذا الخطر. فعلى سبيل المثال: الألم يجعلني أسحب يدي-بسرعة- من صحن القلي، مما يجنبني حادث احتراق أخطر.

ب-الحجة التشريحية: الألم له وظيفة بيولوجية بدليل أن الترشيح أثبت وجود نقاط تستقبل الآلام على مستوى الجلد، ووجود قنوات عصبية دقيقة على مستوى الجهاز العصبي، تجعلنا نحس بالاحتكاك قبل الإحساس بالألم.

هاتان الحجتان تعتمدان على مبدأ الغائية، و يمكن دحضهما بما يلي: إن الجراح الكبير (لوريش)- الذي نذر حياته لمكافحة الألم-لاحظ أن هذا الأخير مجرد إنذار وهمي قد يضاعف من الخطر: فأن يملك الإنسان جهازا دفاعيا انعكاسيا أحسن و أجدى له من التألم(مثل الفعل الانعكاسي الذي يتمثل في غلق العين أمام الخطر). بالإضافة إلى ذلك يبدو أن الإنذار الذي يعلنه الألم لاجدوى منه. فقد يسبب مرض الأسنان آلاما حادة لا تطاق، في حين أن مرض السرطان قد يظل غير مؤلم لمدة طويلة رغم تفاوتهما الواضح في درجة الخطورة... " إن الألم المنبعث من الزائدة الدودية لا قيمة له إلا إذا وجد جراح بالقرب من مسكن المريض فالألم يجب أن يقترن بشروط، و إلا فلا جدوى منه، الأمر الذي جعله فارغ المحتوى طيلة قرون عديدة".

الفصل السادس: ماهي وظيفة الانفعال؟

1- هذا السؤال لم يقم علماء النفس بطرحه في مستهل هذا القرن.فقد كانوا يجهلون الجانب الوظيفي للانفعال. فحسبهم، أن هذا التغير العنيف المؤقت ليس إلا انعكاسا عقيما. فالمفكر (وليم جيمس) يرى أنه انعكاس لتغيرات عضوية. و يقول أنه من الخطأ القول بأننا نرى دبا فنخاف فنضطرب. و لكن ينبغي القول بأننا نرى الدب فنضطرب ثم نخاف. فالانفعال اذن هو شعور بهذا التغير فقط.أما بالنسبة للمفكر (هربت)، فيرى بأنه انعكاس لتناقض طارئ في الفكر، مثال: ينعي إلي شخص موت صديقي(غوستاف) المفاجئ، فأنفعل لأني كنت متيقنا بأنه في صحة جيدة.

2- في الواقع، أن الجدل القائم بين أنصار (وليم جيمس) و خصومه يقي عقيما. و هذا ليس فقط لأن الانفعال يستلزم تغيرات: الممثل يفتعل التعبير الانفعالي بدون أن ينفعل، و لكن أيضا لأن الانفعال ليس مجرد انعكاس لاضطرابات عضوية أو تناقضات فكرية: يقول (جاني): "' الانفعال ليس صورة منعكسة على المرآة". و لكي يهز الحادث شخصا ما عضويا أو شعوريا، ينبغي أن يحمل دلالة مؤثرة على هذا الشخص، سواء على غرائزه أو قيمه، دون غيره من الناس. و قد بينت الآنسة(ديجان) أن الانفعال يتضمن مبالغة في تقدير أمر ما. مثال: يوم الامتحان أنفعل أكثر كلما فكرت بأنني تجربة مصيرية.

و من هنا، يمكن أن نستنتج إمكان مقاومة الانفعال بتغيير القيم. مثال: للتخفيف من شدة الخوف لدى الجندي، تسعى التربية العسكرية إلى تعويض نزعة حب البقاء لديه بأخلاق التضحية من أجل الوطن.

3- نستخلص أن الانفعال مرتبط بنوع القيم التي يتبناها الشخص.

فالحادث الانفعالي هو الذي يتوافق مع ميولي أو يتعارض معها بشدة. لكن، إن كان الانفعال يدل علي وجود رابطة مسبقة بيني و بين الحادث، فكيف أنه يمنعني من التكيف من الوضع الراهن؟ مثال: الانفعال يوم الامتحان ينذر بالإخفاق، كما أن السلامة ليست حليفة الجندي الخائف بالضرورة. إذن فالانفعال مضر أكثر منه نافع.

4- بيد أن (داروين) بين مدى فائدة الاستجابة الانفعالية.فلو كانت غير مجدية لما حافظ عليها النوع الحيواني في تطوره. و يقول بأنه أثناء الخوف، تتسع العينان لرؤية المنبه المخيف، و أثناء الغضب، تلعب الاستجابة دورا ايجابيا لصالح المنفعل ضد الطرف المصارع.بل أن (داروين) يذهب إلى أن استرخاء العضلات الذي يسبب التبول و التبرز اللاإرادي، في حالة الخوف، يؤدي وظيفة بيولوجية ايجابية، حيث أن الحيوان و قد تخلص من الفضلات يصبح أكثر استعدادا للصراع و أكثر خفة للـهرب ! و إن لوحظ أن هناك استجابات انفعالية سلبية أو عقيمة، فهذا لأنها لم تعد صالحة الآن. أما قديما فقد كانت مجدية. مثال: في حالة الغضب قد أضرب بقدمي الأرض.فهذا الفعل الذي يبدو فارغا يحمل دلالة تتمثل في أن الحيوان و الإنسان قديما كان يضرب مصارعه بالرجل عند طرحه أرضا.

و عليه، فالانفعال يجعل الفرد أدنى من نفسه، إذ قد يعود به إلى مرحلة قديمة في سلم الارتقاء. و بهذا المعنى، يكون الانفعال سلوكا متدنيا. و حسب (لارغييه دي بنسلس)، الانفعال ينحرف بالغريزة أكثر مما يهيئ السبيل إلى تلبيتها.

5- الفيلسوف (ج.ب.سارتر) يقر-هو الأخر- بغائية الانفعال. و إذا كان قصديا، فهذا لا يعني أنه سلوك صادر من العقل، و إنما لأنه سلوك سحري. مثال: حالة الإغماء التي تعبر عن الحد الأقصى للانفعال، هي على المستوى العقلي، سلوك فاشل لأنه يجعل الشخص عرضة للخطر و يجرده من كل قوة

للدفاع عن نفسه. و مع ذلك، سلوك الإغماء غائي و يتضمن دلالة معينة.إن الإغماء يلغي الخطر سحريا لا واقعيا. أي يلغيه ذاتيا بواسطة إلغاء شعوري به (الموقف السحري يحدث عندما يقع الخلط بين الحلم و الواقع و بين الذاتي و الموضوعي.بمعنى أتخيل أني غيرت العالم عن طريق تغيير شعوري).

الفصل السابع: العادة: تعريفها-كيف تنشأ؟

1- يقول (بول فاليلري): " العادة هي تحويل الحدث إلى مكسب" مثال: الحدث هو الدرس الأول في الرقص المتكون من مجموعة حركات يؤديها الراقص بإرشاد المدرب. أما المكسب، فهو حركة الرقص و قد صارت عادة.

2- العادة تشترك مع الغريزة في جميع الخصائص. فهي غائية: حركات المتزحلق و الضارب على الآلة الراقنة ليست عشوائية، و لكنها تتعلق بغاية معينة.لاشعورية: سائق الدراجة لا يشعر بالحركات العديدة التي ينجزها بالمقود حفاظا على توازنه.

عمياء: شعوري المحتجب يفسح المجال للسلوك الآلي. يضرب (وليم جيمس) لنا مثالا لشخص يود أن يغير ثيابه استعدادا للعشاء. و لكنه بمجرد ما يخلع ثيابه الأولى، يتجه إلى النوم ! متخصصة: يمكن أن يكون الشخص متزحلقا ممتازا رغم كونه لا يعرف السباحة. فالعادة إذن، سلوك " يقصد غاية معينة لا إراديا و لا شعوريا" أو هي: " فن التصرف بدون تفكير".

3- لكن أهم عنصر يميز الغريزة عن العادة هو أن الأولى فطرية بينما الأخرى مكتسبة. ولذا، يدعوها (أرسطو) بالطبيعة الثانية.والآن، كيف يتم اكتساب العادة؟ ترى النظرية الآلية-الترابطية أن العادة تكتسب بفضل التكرار. فنحن عندما نعيد كل حركة جزئية على حدة، فإننا نتمكن-في النهاية-من تعلم و اكتساب الحركة الكلية (سلسلة الحركات الجزئية). و هكذا، فمعلم الرقص يجزئ حركة الراقص إلى حركات متسلسلة يجب أن ينفذها المتعلم عدة مرات.

حتى يتوصل إلى ربط بعضها بالبعض الآخر آليا. كما تؤكد هذه النظرية أن كل نشاط نفسي هو مركب من عناصر منفصلة. و تمكن العادة في القدرة على جمع هذه العناصر و ترتيبها آليا بفعل التكرار.

4- النظرية السابقة خاطئة.فالفعل الاعتيادي ليس مجرد تكرار لحركات اعتباطية فاشلة ينجزها المتعلم. يقول (غيوم): " إذا كنا نعيد دائما نفس الفعل، فلا نتعلم شيئا". و قد أجريت تجارب في هذا الميدان، تتعلق بتعلم الكتابة على الآلة الراقنة. و مفادها: نضع على إبهام المتعلم مصباحا كهربائيا متصلا بناقل كهربائي يضيء كل جزء من خمسين من الثانية (50/1 من الثانية). و في الوقت نفسه، يتم تسجيل حركات المصباح المتتابعة (أي حركات الأصبع) على شريط، فنحصل على المنحنى. ويظهر بوضوح أن هذا المنحنى (أو المسار) الذي تأخذه الحركة المركبة، و قد صار عادة، ليس مجرد تكديس لحركات منجزة أثناء التعلم. فالحركة النهائية (الناجحة) تنتظم في سلك آخر و تنجز بوتيرة أخرى. إن التقدم لم يحصل إلا نتيجة سلسلة تمارين يختلف لاحقها-قليلا- عن سابقها كل مرة. و لكنها كلها تسير في نفس الاتجاه.

و أثناء التعلم، يلاحظ التدرج في اختفاء "الأشكال" الناقصة لتحل محلها "الأشكال" المتجهة نحو الهدف أي "الشكل الجديد" الأجمل و الأبسط و الاقتصادي أكثر. هذا الشكل الذي يتطلب حركات أقل و مجهودا أقل من أجل نتيجة أكثر فعالية. إن العادة لما تنشأ، يصبح من الظاهر أن المظهر العام للحركات، شكلها، جانبها "الجشطلتي" يبقى واحدا (إن الخط يأخذ نفس المظهر سواء كانت الكتابة أكبر أو أصغر على السبورة أو على الورق رغم أن حركات الذراع في الحالة الأولى تحل محل حركات الأصابع).

5- لما نباعد بين كل تمرين و آخر فإننا نختصر عدد التمارين الضرورية لاكتساب العادة. فمن أجل الحفظ عن ظهر قلب قائمة من مقاطع الكلمات، يجب إعادة قراءتها 60 مرة في ساعة واحدة بينما تكفي قراءتها 30 مرة موزعة على بضع ساعات. قانون الفصل الزمني بين التمارين يدعى بقانون جوست. فلو كانت النظرية الآلية (العادة هي جملة حركات بسيطة) صحيحة لكان تكرار التمارين بدون فواصل زمنية فعالا أكثر.بل أن هذا الفصل مفيد في تكوين هذا "التناغم الحركي. هذا المظهر العام. هذا الجشطلت "الذي تصنعه العادة.

الفصل الثامن: طبيعة العادة و قيمتها

1- لما تتكون العادة و تصبح فعلا لا إراديا، لا شعوريا و أعمى تكون أشبه بنظام آلي لا روح فيه و لا حياة، الأمر الذي جعل بعض الميتافيزيقيين الآليين يفسرون العادة بالجمود الذي يجعل المادة محافظة على هيئة معينة. فالعادة هي حصيلة تكرار مرور نشاط بالسيالة العصبية عبر خلايا عصبية كثيرة.

2- لكن، لا يمكن النزول بالعادة إلى مرتبة الجمود لأن الإنسان ليس مادة جامدة لما له من روح و حياة. فتشبيهها باللولب الذي يكثر استعماله أو المفتاح الذي يدور بسهولة في الثقب ماهو سوى تشبيه تقريبي شكلي لأن العادة تنتج عن نشاط تكيفي تقوم به العضوية الحية. فالكائن الحي و العاقل هو وحده الذي يبذل –أحيانا- مجهودا كبيرا لاكتساب عادات تبدو-وقد صارت آلية- عديمة الصلة، بالعقل و الحياة. و هذا ما جعل (برادين) يقول بتعارض العادة في ذاتها، "إن هي في حقيقتها سوى صنع لآلات من طرف كائن غير آلي".

3- تلك الملاحظات تسمح لنا بفهم نظرية (رافيسون) الشهيرة: العادة هي نقطة التقاء الروح بالمادة. فهي استعادة الطبيعة لحريتها.فالعادة تبدأ إراديا روحيا أو فكريا نحو التحقق و التجسد. على سبيل المثال: حركات الرقص المنسجمة و المنجزة من طرف راقصات المعهد لا تكون في البداية سوى فكرة في ذهن المخرج. و هذه الفكرة تتجسد و تصبح تلقائية سهلة بفضل ممارسة عدد من التمارين. فالفكرة قد أصبحت جسدا و الإرادة أضحت طبيعية.

4- موضـــوع العـــادة يقودنـــا إلى التأمـــل في علاقـــة الـــروح بالجـــسد: في بدايـــة تعلـــم الـــرقص، يكـــون الجـــسد خـــصما عنيـــدا يقـــاوم تنفيـــذ الفكـــرة. و لمـــا تكتـــسب العـادة يكـف الجـسد عـن الممانعـة و يـصبح وسـيلة للتعبـير. و بفـضل العـادة تحـل الـروح

في الجسد لكي يصير آلة مطواعة لها كما أكد ذلك (هيجل). فالراقصة المشهورة لا تملك جسدها امتلاكا لأي شيء و إنما هي جسدها ذاته. و عليه، فبواسطة العادة تتحقق معجزة تشخص الإرادة في القدرة و تحول الروح إلى جسد.

5- هذه الملاحظات الميتافيزيقية تسمح بمعالجة المشكل الكلاسيكي ألا و هو محاسن و مساوئ العادة بطريقة فلسفية محضة.يتخلص ذلك في بيان قيمة التشخيص، حيث أن العادة تشخص كما ذكرنا: كل تشخص هو قدرة (الفكرة بدون لغة غير موجودة، و الحق لا وجود له بدون قوانين مضبوطة). كما أن كل تشخص يشكل خطرا (الحق المدون يشل العدالة الحية و اللغة قد تخون الفكر).

6- العادة ايجابية.فبفضل بذل مجهود ما تتحقق القيمة و تصبح واقعا طبيعيا. أضف إلى ذلك، أن العادة تحرر الشعور و الإرادة لمجابهة مهام جديدة. فهي اقتصاد حقيقي للإرادة ورأسمال احتياطي يمكن استثماره في أي وقت.لذا فثقافتي بمثابة نسق متكون من جملة عادات سأعتمد عليه في اكتساب عادات جديدة. يقول (ريكور) في هذا المعنى: ليست المعرفة ما أفكر فيه، و إنما أفكر به".

7- العادة تتميز بكونها تمرد على الذكاء و الحيوية لدى الشخص، رغم كونها من صنعها. فإذا كانت تقدم للروح جسدا، فهذا الجسد سيتحرك بعد ذلك ذاتيا معلنا انفصاله عن الروح. يقول (بيقو): "الروح الميتة هي روح سيطرت عليها العادة سيطرة كلية. " في بداية الأمر، تكون العادة خادمة وفية نافعة ثم تصبح سلطة غريبة و "تحل فينا محل العقل". فبعد كونها مجالا تتشخص فيه الروح قد تتحول إلى قوة متصلبة تقضي على الذكاء الذي أوجدها. و بمجرد ما تصبح غريبة، تسلب الروح (بمعنى الاستلاب و الضياع عند الفلاسفة). و حول هذا المعنى، لا ننسى عبارة مونييه: " كلما كان هناك توسط، فالاستلاب بالمرصاد".

الفصل التاسع: مشكلة الإرادة

1- حسب المفكر (كوندياك)، أن يريد الشخص يعني أنه يرغب بقوة في الحصول على شيئ معين. فالتردد يعكس كثرة الرغبات ويعبر عن تصارعها. أما اتخاذ القرار، فيبين تغلب رغبة معينة و- بالتالي- الإرادة هي رغبة مطلقة.

2- لكن، كلمة الرغبة- في اللغة العادية- لها معنى آخر مغاير لمعنى كلمة الإرادة.إننا نستعمل كلمة الرغبة لما نقصد الإشارة إلى أمنية ما حتى و لن كانت غير قابلة للتحقق. في حين أن الإرادة تهدف إلى التجسد على أرض الواقع. فالمرأة التي ذهب ابنها إلى القتال ترغب في عودته لكنها لا تريد عودته بالمعنى الدقيق للكلمة، لأن ذلك يتجاوزها. فيمكنها أن تريد إرسال طرد إلى ابنها، إذ تستطيع أن تبدأ ذلك في الحال: اقتناء بعض الحاجيات، ترتيبها و التوجه بها إلى البريد. تلك حدود إرادتها. وعليه، فالرغبة هي مجال الحلم و السحر. يقول (مان دوبيران): "الرغبة هي مناشدة الأسباب الصديقة و المعادية لوجودنا".

و الطفل هو الذي يتوسل إلى الكبار لتلبية رغبته في الحصول على حلوى لذيذة أو في امتلاك دراجة. و إذا كان التوسل و الرغبة من شأن الطفل، فالإرادة من شأن الراشد، حيث أنه لإرادة بدون تعامل مع الواقع و بدون عمل. فهي تقتضي ارتباط الفكر بالجسد و ارتباط الجسد بميدان معين من العالم. و عليه، فالإرادة لا توجد إلا حيثما أمكن تنفيذ فعل ما.

3- و حول ما سبق، نتفق مع (كوندياك) حين يرى أن ما هو إرادي هو رغبة مطلقة و قابلة للتحقق في الوقت نفسه. و الإرادة هي "رغبة مطلقة و في متناول قدرتنا". أما الرغبة المنفردة حتى و إن كانت قابلة للتحقق، فلا

ترقى إلى مستوى الإرادة. و الباعث على تقويتها من شأن الهوى لا من شأن الإرادة.

فالشخص الواقع ضحية رغبة عارمة هو شخص سهل القياد، بعيد كل البعد عن أن يكون ذا إرادة.

4- في الواقع، جميع الناس يعتبرون أن من يقاوم رغباته هو الجدير بنعته بقوي الإرادة. يقول (رنوفييه):"الإرادة الحقيقية هي إرادة ما لا نرغب فيه". و(وليم جيمس) يؤكد أن الإرادة تتضمن القدرة على الجام الذات لمنعها من الانقياد دون تحقيقها. و لهذا فهي قوة رافضة أكثر منها مصدر للنزوع و الفعل. و هكذا، فالإرادة لا تتمثل في الرغبة القوية المستبدة بكياني، و إنما تتمثل في القوة الضابطة و المتحكمة في الرغبة. و بهذا المعنى يقول (آلان):"هي تلك القدرة المتجاوزة هي جوهر الإنسان" فالإرادة إذن هي جهد و ليست رغبة.

5- حسب (مان دوبيران)، تتجلى الارادة-بوضوح- في تجربة الجهد العضلي.فعلى سبيل المثال: لما أحمل كرسيا بذراعي، أحس بألم بعد برهة. و مع ذلك، لو شئت لبذلت مزيدا من الجهد لمقاومة الألم. و من هنا، لا يتمثل شخصي في هذا الجسد المتعب فحسب، و لكنه يتمثل أيضا في هذه الإرادة المتعالية المفارقة للجسد التي تستمر في بذل الجهد رغم الألم الجسمي. فا لإرادة إذن " هي ذلك الجهد لمفارق للجسد في علاقته بالمقاومة الحية".

6- و هكذا، نجد أنفسنا في موقف مضاد لنظرية (كوندياك)، إذ الارادة لم تعد مجرد رغبة و تلبية لنسيج مركب من الميول و الدوافع البيولوجية.بل هي قوة مفارقة للجسد مهيمنة عليه. فالارادة تكون عند اتخاذ قرار حر: أريده لأني أريده. و لكن، تبدو الارادة بهذا المعنى، غير معقولة. فأي تحليل نفسي علمي يبطل هذا التصور الخرافي المجاني للإرادة.فان كانت التجربة الذاتية تدل على أني قادر على معارضة رغبة ما و على الانتصار على دافع من الدوافع،

ألا يدل هذا على انتصار أو تغلب رغبة أقوى؟ فكما يقول (كلا باريد): "كل قرار هو مأساة تنجم من التضحية برغبة في سبيل تحقيق رغبة أخرى". لكن، إن كان كل فعل تحقيقا لرغبة ما، فكل تمييز بين التصرفات الإرادية و اللاإرادية يكون ضربا من الحال. بل أن الحتمية البسيكولوجية تفرغ كلمة الإرادة من محتواها.

7- طرح مشكلة الإرادة و معالجتها يؤول بنا إلى لغز فلسفي: إما أن أكتشف دائما تأثير رغبة معينة في إحداث الفعل، فينتفي وجود الإرادة. و إما أن أفهم الإرادة بمعزل عن كل الرغبات، و هنا أكون أمام شبح غريب عن شخصيتي الحقيقية لأنه كائن مجرد صوري لا حياة فيه.

الفصل العشر: طبيعة الإرادة

1- الإرادة ليست عبارة عن خاصية مجردة و متعالية. و إذ كان ذلك شأنها، فلا يمكن أن تكون مصدرا لأي فعل. و إن اعتبارها خاصية روحية غريبة عن طبعي و تاريخ حياتي هو ضرب من الخيال. و قد لاحظ (اسبينوزا) أن القول بأن الإرادة هي مصدر الفعل شبيه بالقول بأن الإنسانية بمعناها المجرد و العام هي مصدر وجود (بيار) أو (بول)، و هما شخصان واقعيان. كما أن القول بأن الإرادة هي القوة التي تقف حائلا أمام تحقيق رغباتنا هو مجرد فكرة مثالية.

2- الفعل الإرادي يستوجب وجود رغبات. فهو بدون جدال- فعل له دوافع.و المسألة تدور فقط حول التثبت من تطابق دافعية الفعل البشري مع السببية الآلية التي تتحكم في الظواهر المادية.وقد انتقد (برغسون) هذا الخلط في كتابه "المعطيات المباشرة للشعور " فيتساءل: لماذا يعتبر بعض الناس أن الفعل الإرادي هو حصيلة آلية لرغبات معينة (مما يسبب اللبس و الخلط بين ماهو إرادي و لا إرادي)؟ لأنهم يهتمون بالفعل الإرادي بعد أن يتم انجازه. لأنهم يحللون الفعل بعد فوات الأوان كما يجري عند تشريح جثة هامدة. فالفعل و قد أصبح عرضة للترشيح يبدو بسهولة كأنه حصيلة عوامل عديدة.لكن، إذا وصفت الفعل أثناء حدوثه، فالتفسير الآلي لا يكفي أبدا.إن القرار يحيى في الديمونة، حيث أنه ليس شيئا في المكان، قابلا للتحليل و القياس. و الكلمات التي أستخدمها عادة للتعبير عن تجربتي الإرادية تخون المعنى لكونها تمثل المكان و الجمود أصلا. فلما أقول: مداولة......أقصد الوزن.......... .و الرطل هو وحدة وزن، كما لو كانت الدوافع موازين على كتفي ميزان. لكن في الواقع لا

توجد دوافع منفصلة عن بعضها البعض، و إنما يوجد ابتكار حي و نضج في المشروع.

هكذا، يؤكد (برغسون) أنه لا يوجد اختيار بين نوازع محددة مسبقا، بل يوجد (أنا) يحيى و يتطور بفضل التردد ذاته إلى أن يتمخض عن فعل حر كما يحدث عند سقوط الثمرة الناضجة من الشجرة.عليه، فالفعل الإرادي-قبل كل شيء- هو فعل يعبر عن الشخصية بمجملها.

3- وحول فكرة الشخصية بمجملها، نقول أن الفعل الإرادي يتميز عن استجابة الرغبة.فإذا كان الأمر-بالنسبة لها-يتعلق دائما بمنافع محددة دوافع عميقة معينة، فالفعل الإرادي تشارك الشخصية كلها في انجازه. و هكذا فالشخص عندما يريد، فهو يهتم بمستقبله و حاضره.بينما الشخص عندما يرغب و يميل، فهو يهتم بحاضره و غريزته فقط (المدخن و السكير لا يهتمان بصحتهما كما أن لاعب القمار لا يهتم بإفلاسه المحتمل).

4- هذه الصفة التركيبية الكلية للقرار الإرادي تتضمن شعورا واضحا. و بسبب ارتباط الإرادة الشديد بالتأمل و بالعقل، فانها تقوم على القدرة على اتخاذ قرار متوازن. و الدافع و الحافز هو الذي يكون جزئيا.أنظروا القرار المأساوي و التأملي في الوقت نفسه الذي اتخذه (أندروماك) في مسرحية (رايسن) فهذه المرأة إن أرادت أن تنقذ أبنها من الهلاك، عليها أن تتزوج من (بيروس)، فتخون بذلك زوجها الراحل(هكتور) و بالمقابل،وفاؤها لروح زوجها يفرض عليها التضحية بابنها.و أمام هذا المأزق، فكر أحد تلاميذ (كونديياك) على النحو الآتي: ماهي الرغبة الأقوى و المستبدة بالمرأة أكثر: الحب الزوجي أم غريزة الأمومة؟ و الحق، أننا سنكون أمام حل إرادي.بمعنى حل قائم على التفكير و ليس على الاستجابة. فأندروماك اختارت الزواج ببيروس الذي أعلن أمام الملا تأمين حياة و تربية الابن، فتم الحفل. و بعدها مباشرة، انتحرت المرأة. فهذا الفعل الإرادي ذو جوهر أصيل.فهو ليس استجابة

عمياء لدافع ما و لا فعلا بدون غاية معقولة، و إنما هو خلاصة تأمل و ثمرة تفكير أمام تقاطع الاتجاهات مختلفة.

5- نلاحظ أن الدافعية النفسية تتغير لما تصير مشروعا نحو التحقق. فما كان علة محدودة يصبح غاية.فالدافع (الذي لا يكون لا شعوريا) يصير مبررا بمعنى غاية لفعلي. و عوض تحمل ضغط، أعطى لنفسي مهمة. و هذا شيء و ذاك شيء آخر، حيث أني عندما أطرح أمامي الإمكانات، فان مجابهتها تكون ضربا من الهواية. و هكذا فالتصرف إراديا يعني-مبدئيا-معرفة ما نشاء.

6- إذا كانت الإرادة تقتضي الذكاء، فهي لا تقف عند حدوده.فقد نلاحظ أشخاصا فاقدين للإرادة رغم تمتعهم بمستوى عال من الذكاء.و بالنسبة لبعض الاضطرابات النفسية (فقدان الإرادة)، نجد أن المريض يفكر كثيرا ويتصرف قليلا.فهو يقدر الايجابيات و السلبيات لفعل ما يوازن بين مشروعين و لكنه في النهاية لا يستطيع فعل أي شيء. فالمداولة اللانهائية-عنده-هي مسوغ للإحجام.و هكذا، فالذكاء الذي يلعب دورا في الإرادة هو ذكاء عملي واضح (المصاب بفقدان الإرادة تحول عقده دون التفكير العملي الواضح) هو ذكاء لا يمكنه أن ينفصل أبدا عن مقتضيات الفعل. و في الختام، يمكننا أن نوضح أن الفعل الإرادي هو تطبيق للنتيجة المستخلصة من تأملي في الميول التي تتجاذبني.

الفصل11: الطبع و الشخصية

1- الشخصية تمثل مجموع الملامح النفسية (الأنا بشكل عام). و هذا الكل الذي أملكه يميزني عن الأخرين (الفردية). وبكلمة واحدة: الشخصية هي خلاصة الملامح النفسية التي تشكل فرديتي.

2- يجدر أن نميز بين الطبع و الشخصية. فالطبع هو ما يمثل الجانب الفطري في شخصيتي، (لوسين) عرفه بمجوع الاستعدادات الوراثية. أما الشخصية فتتكون من هذا الجانب الفطري إلى جانب مساهمة التربية و ظروف الحياة في تشكيلها (أي من الجانبين الفطري و المكتسب).

3- (أبقراط) و (جاليانوس) اجتهدا في تصنيف الطباع، حسب تغلب مادة من المواد الأربعة على أخلاط الجسم: الدم، الصفراء، السوداء،و البلغم. و الأصناف هي: دموي، صفراوي، سوداوي و بلغمي.

4- مدرسة علم الطباع المعاصرة التي أسسها الأخصائيان النفسيان (هامينس) و(ويرسما) من جامعة (غرونتج) و التي يمثلها في فرنسا (غ.بارجي)، (لوسان)،و (لوغال)، عادت إلى بعث بعض المفاهيم الأبقراطية إلى الوجود لكن على أساس أصيل و جديد. فبالنسبة لهذه المدرسة، طباع الأفراد تختلف حسب اختلاف أمزجتهم. و هذه تصنف على أساس معايير ثلاثة: الانفعالية، الفعالية و الترجيعية. فالانفعالية: (الانفعالي هو الشخص المضطرب أكثر، سريع القلق و التأثر بالحوادث) والفعالية: (الشخص الفعال لا يفشل أمام العراقيل و يسعى إلى تحقيق مشاريع معينة بينما الفعال يكتفي بالأحلام. أما الترجيعية: إذا لم يترك الماضي أثرا عميقا في نفسيتك و إذا كنت تعيش حاضرك فأنت من ذوي المزاج الابتدائي. أما إذا أثرت حوادث الماضي بشكل عميق في نفسك، فأنت من ذوي المزاج الثانوي الذي يميز صاحبه أيضا بكونه

ينزع إلى تنظيم أمور حياته و يتجه إلى المنهجية في العمل. كما يتحلى بصفة الوفاء و لكنه يكون أيضا أقل مرونة و سجينا لعاداته. وقد أجرى (غ.بارجي) اختبارا على بعض الحالات، فاستخلص أهمية هذه المعايير: الانفعالية، الفعالية و الترجيعية. و بالاعتماد عليها، نلاحظ أشخاصا عصبيين و هم انفعاليون، لافعالون، ابتدائيون (ضحايا الأحلام و الميول الجذابة)، و أشخاصا عاطفيين و هم انفعاليون لافعالون و ثانويون (ثانويون لأنهم جديون، عرضة للوساوس و الهواجس، كما يترك الفشل في نفوسهم صدى بعيدا). هناك آخرون غضبيون: انفعاليون،فعالون،ابتدائيون يفجرون انفعالهم في الفعل. و هناك متحمسون: انفعاليون، فعالون، ثانويون، حيث أن الانفعالية تمدهم بالدوافع بينما الثانوية تمدهم بروح التنظيم و التنسيق في العمل. وآخرون دمويون: لا انفعاليون،فعالون،ابتدائيون. والدموي يكون سطحيا و لكن لامعا و قادرا على التكيف مع مختلف الظروف. و يلاحظ النموذج البلغمي (للانفعالي، فعال و ثانوي) و هو بارد المزاج و متزن. و النموذج اللا مبالي (لا انفعالي، لا فعال و ثانوي)، تجد صاحبه محافظا و صموتا. أما النموذج اللين (لا انفعالي، لا فعال و ابتدائي)، فنجد صاحبه مسالما خائر العزم و عرضة لتحكم الأحداث.

5- ما يعاب على دراسة الطباع، أنها لم تشرح شيئا و إنما اكتفت بوضع عناوين على مختلف الأمزجة. و رغم إقرارنا بأهمية و صلاحية الدراسات التي قامت بها مدرسة (غروننج) في هذا الصدد، فإننا نقر أيضا بأن علم النفس لا يقف عند هذا الحد. و إنما يؤكد وجود جوانب مكتسبة في الشخص، إلى جانب الطبع هو وراثي.

إن علـــماء الـــنفس أعطـــوا عنايـــة خاصـــة للتـــوائم الـــصنوة (التوأمـــان الناشـــئان مـــن انقـــسام بويـــضة واحـــدة) التـــي يكـــون فيهـــا الطرفـــان متطـــابقين بيولوجيـــا. و متـــى باعـــدت بيـــنهما الظـــروف في وقـــت مبكـــر، ليعيـــشا أوضـــاعا مختلفـــة، فـــان طـــابع

تصرفاتهما يختلف من أحدهما إلى آخر. وهذا دليل على أن شخصية الواحد منا لا تتشكل مما هو وراثي فقط و إنما مما وراثي و مكتسب.

6- إن المحللين النفسانيين يعلنون: أنا-باختصار- ما تمخض عنه تاريخ حالتي. وهذا التاريخ لا يحمل الأحداث التي أعرفها و أطلع الآخرين عليها فحسب، و إنما يحمل أيضا أحداثا مكبوتة (بسبب إقلاقها لي أو بسبب تعارضها مع الأخلاق). وهذه الأحداث تركت بصمات غامضة في شخصي. و هي دفينة و مكبوتة منذ الطفولة و قد كونت في نفسي عقدا تميزني بدون أن أدري.

7- بالإضافة إلى ما سبق، أن العوامل الاجتماعية تساهم في تشكيل الشخصية، و نقصد بها مختلف الخصائص الحضارية (الثقافية كما يسميها أهل الاختصاص) التي تحيط بالشخص. و في هذا الصدد، درس بعض المتخصصين الأمريكيين في الأنتروبولوجيا الثقافية مجتمعات بدائية مختلفة و استنتجوا أن المجتمع هو الذي يكون أساس الشخصية. و على سبيل المثال، نمط الإنتاج في جزر الماركيز " يتميز –قبل كل شيء- بمجابهته للقحط و الجدب، و ما يرافق ذلك من احتياطات وقائية لازمة.وهذه الوضعية من شأنها، تكوين أساس الشخصية. و من جهة أخرى، تترجم إلى شعور بالقلق و الحذر. و كلنا يتذكر-في الأدب- المقابلة بين (جيتون) و (فيدون): جيتون حسن الطلعة، يتصرف بحزم، يتحدث بثقة في الذات، يبزق بعيدا و يعطس بصوت عال، انه من الأغنياء. بينما فيدون له عينان ضيقتان، ينسى أن يقول ما يعرف، متردد، خجول و يبزق-تقريبا-على نفسه. أنه من الفقراء.

الفصل 12: هل نحن أسياد طبعنا؟

1- إن الجوانب المتعلقة بالشخصية التي حللناها آنفا، سواء: بالطبع (وهو فطري) أو أثر المحيط الاجتماعي و الظروف التي مرت بنا، هي جوانب حتمية. و إن كانت تلك هي ماهية الشخصية، فهذا يعني أنها مجرد نتيجة لعوامل غير شخصية. و هكذا، فالحرية التي يدعيها الناس، أليست مجرد وهم لا أكثر؟ ينادي البعض بجبرية الطبع. (ديموقريطس) كان يقول: " إن الطبع يحدد مصير كل إنسان" و (شوبنهاور) كان يقول: " سارق يوما، سارق أبدا" و لهذا فإننا – حسب شوبنهاور- نرفض إحلال الثقة في أشخاص خدعونا سابقا اقتناعا بأنه لا يوجد ما يغيرهم. و لو كان الطبع قابلا للتغير، لكانت الفضيلة من نصيب المتقدمين سنا أكثر منها لدى الشبان، و هو غير وارد.

2- في المقابل يرى بعض المفكرين أن شخصية كل واحد منا خلاصة انجاز صنعه هو.إننا نتصف بالطبع الذي نشاء. يقول (آلان): " أنت كما شئت في قرار نفسك أن تكون، بل كما أقسمت أن تكون" طبع الإنسان ما هو إلا امتثالا لقسمه" و في نفس المعنى، يرى (سارتر) أن مصيرنا هو مجرد تحقيق لمشاريعنا التي أقمناها بحرية. و هذا الرأي ليس حديث العهد، بل يعود إلى (أفلاطون). ففي الفصل 10 من كتاب "الجمهورية" يحكي لنا الفيلسوف أسطورة الجندي الذي سقط قتيلا في ساحة المعركة.فهذا الجندي بعث إلى الحياة بمعجزة و أخذ يصف لرفاقه ما شاهده في الجحيم. فقد رأى أن الأموات يدعون إلى اختيار مصيرهم القادم بعد تناسخ أرواحهم. و لما يتم الاختيار يشربون من نهر النسيان و يعودون إلى الأرض ليبدؤوا في صنع مصيرهم الجديد. إذن، فالناس ينسون أنهم اختاروا مصيرهم بأنفسهم. و مع ذلك، يلقون التبعة على اللـه في كثير من الأحيان.

3-هاتان الأطروحتان مرفوضتان. فمن الواضح أنني لا أملك حرية مطلقة و إلا، يمكنني اختيار هذا الخجل الذي يؤلمني أو هذه (الحساسية) المفرطة أو هذه الرعونة التي تهدد نشاطي.لكن،من ناحية أخرى، نعتقد أن الطبع لا يمكن أن يحدد مصير المرء مسبقا، إذ أن الحرية هي التي تجعلنا نذعن أولا نذعن لطبعنا. يقول (لوسين):"إن الطبع لا يتمثل سوى في دائرة الشروط التي تحيط بالأنا".

4- لما أتحدث عن مختلف الملامح الفطرية أو المكتسبة التي تميز شخصيتي-و التي يدعوها (هوسرل) " مكتسباتي" أقر مع (بارجي) في الوقت نفسه، أني متميز مستقل عنها (عن هذه الملامح). إن شعوري بأني انفعالي-مثلا- يدل علي تميزي أنا الذي أراقب و ألاحظ و أحكم على الأنا المنفعل. فالأنا الذي يحكم و يراقب ألا يتمتع في موقفه التأملي بنصيب من الحرية؟ فالطبع سلاح ذو حدين.فهو من جهة عائق أمام رغبتي في الانطلاق. و من جهة أخرى، هو وسيلة تساعدني على ذلك، اذا كنت قد وفقت في استخدامها.

5-حقا ان الحرية محددة بطبائعنا. و متى أدركنا حدودها، نتجنب السير في طرق ممنوعة. يقول (لوسان): " كثير من الناس فشلوا في حياتهم لأنهم ظلوا السبيل من جراء سيرهم في اتجاهات لا تناسب طبيعتهم. "وهكذا فدور الحرية يمكن في الاستغلال الأمثل لإمكانيات طبائعنا لدفعنا بقوة في الاتجاه المناسب يقول(نيتشه): " كن كما أنت". و من هنا يعرف (لوسان) الموهبة بأنها زواج تناسبه موهبة معينة: الفن للمنفعل، السياسة للغضبي أو الدموي. و حتى الطبع السلس(المناقد) بسبب ليونته يهيئ صاحبه-مثلا- إلى التمثيل المسرحي.

6- علم الطباع أسفر عن نتائج تطبيقية. و في هذا الصدد، وفق السيد (لوغال) في كتابه (علم طباع الأطفال و المراهقين) إلى بيان أهمية التحليلات الطبعية في البيداغوجيا. فالأسلوب التربوي يجب أن يختلف باختلاف الطباع. فذو الطبع اللمفاوي، يستطيع ممارسة العمل الجدي، الدؤوب و حتى الممل.

في حين ينبغي أن نحذر من فرضه على العصبي و ينبغي أن نهيئ لهذا الأخير ألوانا من الألعاب المسلية المنشطة للذهن.

7- في الأخير، يمكن أن نلخص ما سبق بهذا التشبيه الذي أورده (لوسان):الطبع يماثل آلة العزف، و ليكن البيانو. و الشخصية تماثل المقطع الموسيقي الذي تم عزفه. أما الأنا الحر فهو الموسيقار المكلف بالعزف على هذه الآلة دون غيرها. فهو لا يملك اختيار الآلة و لكن يملك القدرة على استعمالها على أكمل وجه.

الفصل13: مفهوم الشخص و الشروط الواقعية لوحدة الشخصية

1- إن المفهوم الميتافيزيقي و الأخلاقي لكلمة الشخص يلتبس مع المفهوم السيكولوجي لها.لما أتحدث عن الشخصية، فأنا أقوم بعملية جرد "لأنا" أو "لآخر" بينما لما أتحدث عن الشخص، فأنا أقصد الأنا ليس من حيث المحتوى، و إنما من حيث الوحدة الصورية. فكل واحد منا يقر أنه شخص بالنسبة إلى الأشياء. و يقر أنه ذات بالنسبة إلى موضوعات العالم الخارجي، فالمرء يقول: "أنا" لما يتحدث عن نفسه. و كل التجارب التي تمر بي تتمحور حول الأنا. "فأنا هو الذي وقع له ذلك الحادث و أنا هو الذي يفكر بهذه الطريقة. و أني أدرك وحدة هذا الأنا في المكان رغم تعدد مظاهر تواجدي،كما أدرك بقاء هويته رغم مرور الزمن (فذلك الطفل الصغير المختلف كثيرا عما أنا عليه حاليا هو ذاته أنا).

هل سبق أن فكرتم في هذه العبارة: "**أنا تغيرت**"؟ إنها تعني من جهة، تأكيد تطور شخصيتي و تعني- من جهة أخرى- إلحاق كل التغيرات الطارئة بنفس الشخص أي بنفس الأنا.فلو تغير كل شيء، لما استطعت إدراك الوحدة التي تنتظم فيها هذه التغيرات الطارئة و التعالي عليها (مفارقتها).لكن كيف يمكنني شرح هذه الطبيعة المتعالية للأنا؟ أو بتعبير آخر: ماهو أساس استمرار الشخص؟

2-مما لا شك فيه، أن المنبع الأول لوحدة الأنا هو الجسد.فكل كائن حي هو عبارة عن وحدة و يفقد وجوده بمجرد تفكك هذه الوحدة: إذا قسمت قطا إلى نصفين فلا أحصل على قطين و إنما على جزأين لجثة هامدة. ويصدق هذا على كل الكائنات الحية باستثناء البسيطة منها (مثل الديدان).

إن وحـدة و اسـتمرارية العـضوية هـي منبـع شـعور الفـرد بوحـدة الأنـا، حيـث أن الـشعور بالشخـصية مـاهو سـوى انعكـاس للوحـدة البيولوجيـة.فقبـل تكـوين فكـرة

واضحة عن الأنا، يكون لدى الإنسان حدس أولي و صورة غامضة عن الشكل العام لجسده أو ما يسمى ب (المخطط الخارجي).فصورة الجسد أبقى في الذاكرة من هيئة الجسد الحالة (إمكان الشعور الوهمي بالألم المنبعث من عضو مبتور لدى المعوق).

3-لكن، إذا كانت الفردية البيولوجية تمثل أساس الشعور بالشخصية، فانه لا يمكن القول بأن الشخصية تقف عند حدود هذه الفردية.فالفرد، كمجرد عينة جسدية للنوع،ذو مدلول بيولوجي محض بينما الشخص له مدلول خلقي.(كلمة الشخص-عموما-مستحسنة- بينما كلمة الفرد مبتذلة: فرد حزين و شخص طيب). و هكذا، يبدو أن وحدة الشخصية ليست مجرد معطى بيولوجي و إنما تتمثل أيضا في بناء إرادي معزز بقيم تنتظم بها وحدة الأنا. فهذه القيم من أين أتت؟ ربما –بواسطة التربية- تأتي من المجتمع الذي يجعلنا نوحد مواقفنا و نعطي لحياتنا طابعا منسجما.

4-أليست فكرة المسؤولية المتصلة-بشدة-بالشخصية، أليست ذات مصدر اجتماعي؟ إن شعوري بالمسؤولية اليوم هو اعتراف مني بأني القائم بسلوك الأمس. و تحمل التبعة يعني احتمال الرد. و الرد اليوم يعني وجود آخرين يطرحون علي أسئلة.فالشخصية هي دور اجتماعي قبل كل شيء. في القرن الـ 13 (شخصية) القرية هو كاهن القرية. و الكلمة الانجليزية لا يزال لها هذا المدلول.ولو بحثنا في الجذور،لوجدنا أن الأصل اللاتيني للكلمة (الكلمة الفرنسية) يعني القناع. فالممثلون القدامى في المسرح يضعون أقنعة طيلة مدة العرض، كي يظل مظهر الوجه جامدا، و بذلك تتم المحافظة على نفس الدور. أليست وحدة الشخصية-حاليا- هي نفسها وحدة الدور؟ فمنا الطبيب و منا العقيد، ليس فقط على البطاقة، و لكن تشكل الألقاب (العناوين) جزءا لا يتجزأ من كياننا.

يقول (بول فاليري): " إن احتراف أية وظيفة اجتماعية عندما يحدث صوتا، فسيكون له صدى ينقل إلى أذن صاحبه مظهره أمام الآخرين.حينئذ، يتحول هذا الاحتراف إلى دور يلعبه المرء أو -بالأحرى- يصبح المرء ذاته موضوعا يلعبه الدور، و لن يستطيع منه فكاكا".

إذن يبدو أن الشخصية تستمد شروط وجودها الفعلي من وقائع غير شخصية: بيولوجية و اجتماعية.

الفصل 14

لغز الشخصية و الفلسفة الشخصانية

1- إن إقامة وحدة الشخصية على أساس وحدة العضوية و ثبات الدور الاجتماعي (و هو ما قمنا بتوضيحه في الفصل السابق)، تجعلنا أمام مصاعب عديدة:

أ- اذا كان الجسد ينشئ وحدة الشخصية بكونه يشكل الوحدة العضوية،فانه يحطمها بجعلها تستجيب فقط للمنبهات الغريزية. و بمقتضى مبدأ جدي ما، فان الشخص يسعى إلى الوفاء لهذا المبدأ و إلى تنسيق سلوكه طبقا له (فهذا المبدأ قد يؤثر في سلوكنا أكثر من تأثير الحوافز).

ب- كما أن وحدة الشخصية لا يمكن أن يكون مصدرها الدور الاجتماعي الذي يلعبه الفرد، إذ أن المجتمع قد يجعلنا نلعب عدة أدوار. و الحق يقال، ليس الدور الاجتماعي هو الذي يكون وحدة الأنا؛بل أن تعدد الأدوار هو الذي يلغي هذه الوحدة. و الشخصية لا تكون حقيقية لأن الآخرين يمكن أن يكونوا عنها فكرة واضحة. و حسب السيد (سارتر)، أن المرء إذا ترك الدور الاجتماعي ينوب عنه، فذلك يعني إعاقته لحريته و تخليه عن كونه شخصا، بل تنازله إلى مرتبة الوجود في ذاته (الشيء).و هو ما يحاول النذل اللئيم (كما يدعوه سارتر) القيام به. فهذا الشخص يدع الآخرين يعرفونه كما يعرفون أي شيء جامد. و بذلك فهو يعيق حرية وجوده و يكتفي بكونه ماهية أي صاحب دور اجتماعي لا أكثر له صفات خارجية فقط كما هو وارد بالنسبة لأي شيء.

2- ذلك لأنه لا خصائص الجسد و لا الدور الاجتماعي بكاف لتحديد الشخصية. فيجب أن نخلع (الملابس المستعارة) لكي نكشف عن أنفسنا، بمعنى أن نتخلى عن ما لدينا لنكشف عن من نحن. فأملاكي و لقبي أو عنواني.

لا تعكس جوهر ذاتي لأن هذه الأشياء أملكها و لست ذاتها. كما أني لست جمال مظهري أو قبحه بل لست صفاتي العقلية و الذهنية. يقول (باسكال): " من يحب شخصا بسبب جماله هل يحبه بالفعل؟ لا، لأنه بمجرد تعرض الشخص للإصابة بمرض الجدري، يزول هذا الحب، و إذا أحبني الناس بسبب إصابتي في إصدار الأحكام أو بسبب ما أتمتع به من ذاكرة جيدة، فهل أنا محبوب بالفعل؟ لا، إذ من المحتمل أن أفقد هذه المحاسن بدون أن أفقد نفسي. إذن فأين يوجد الأنا إذا لم يكن موطنه لا في الجسم و لا في النفس؟ إننا لا نحب أي شخص إلا من أجل محاسن مستعارة."

3- أليس من اللازم البحث عن جوهر الشخصية في اتجاه آخر؟ أي خارج الشروط الواقعية التي تتقمصها، و بالذات البحث عنها في العقل الذي يمثل الجوهر الخاص بالإنسان؟ حسب (ديكارت) مثلا: اكتشاف الأنا و اكتشاف العقل متزامنان، إذ يظهر الأنا لنفسه في عملية التفكير بمثابة الكوجيتو(الفكر) و بمثابة تجلي الجوهر المفكر. لكن هذا الفكر هو شعور مجرد. جاف غير مبال، "من القمر" كما يقول (نيشه). و الفكر المجرد ليس سوى الشعور بحقيقة غير شخصية، مما يستحيل معه تعريف الشخصية بالشعور غير الشخصي. ففكري و فكره و فكر كم هو العقل الذي يجعلنا نشترك في الإقرار بحقيقة ما، بدون أن يجعلنا ننحصر في بوتقة واحدة. بمعنى أن التقاء الأذهان عند قبول حقيقة معينة لا يجعل البعض يتقمص شخصية الآخر، و إنما كلا من الأنا و الآخر يتجاوز ذاته ليحي على مستوى قيم غير شخصية. فالشخصية هنا أقرب إلى الإنكار منها إلى الإقرار.

4- و هكــذا، نـــستخلص الأشـــكال الخـــاص بمفهـــوم الشخـــصية: إمـــا أن أعـــرف الـــشخص بـــالفرد البيولـــوجي أو الاجتماعـــي، و هنـــا يختفـــي جـــوهر الـــشخص، حيـــث أن الفـــرد مـــا هـــو ســـوى عينـــة في المكـــان بيـــنما الثـــاني يختفـــي بتعـــدد الأقنعـــة التـــي

يتخذها صاحبها. و إما أن أبحث عن هذا الجوهر في العقل و في الفكر المجرد العام.

إن الفلسفة الشخصانية-و مؤسسها (امانويل مونييه)- تحاول التخلص من هذا الإشكال: اعتبار الشخصية فردا واقعيا أو على الضد من ذلك، احتواؤها في العقل المجرد و القيم اللاشخصية.لقد استطاع الشخصانيون ذلك من خلال نظرتهم إلى الشخصية على أنها موضوع أخلاقي و جهد حيوي، لا على أنها جوهر يجب تحديده: الشخص لا هو ذلك الكائن الفردي و لا هو الشمولي.و لكنه حركة فرد مجسد نحو بلوغ قيم شاملة.وهكذا يتم إيجاد حل لإشكال (باسكال).

فالأنا الذي أحبه ليس هو من له هذه الميزة أو تلك.يحب يعني: ينادي، يرجو و يظن.و يحب يعني: يتوجه إلى شخص و إلى حرية قادرة على تلبية النداء أو على تحقيق الميل.و الحب في مجمله ليس إقرار ميزة قد اتصف بها الآخر، و إنما هو إحسان و رجاء يرمي إلى ما يمكن أن يكون عليه الآخر (مما يتجاوز كيونته الحالية). يحبان بعضهما ليس بسبب ما هما عليه حاليا و إنما من أجل الأمل الذي يضعه كلامها في الآخر.

الفصل15: الاتصال بين الأشخاص:اتصال المشاعر

1- إقرار المرء بكونه شخصا و بكونه ذاتا يعني اكتشافا لفرديته و اعترافا بوحدانيته. الكوجيتو الديكارتي يعتبر تجربة نموذجية في هذا الشأن.فقد شك (ديكارت) في وجود كل الأشياء و في صحة كل المعارف. و لكنه، وجد أن ذاته لا يمكن أن ينالها الشك أبدا، إذ مادام يشك فهو يفكر. و مادام يفكر فهو موجود.فهذا هو اليقين الوحيد المتوفر للمرء. يقول: "أنا كل شيء يفكر" و يقول:" الأشياء التي أحسها أو أتخيلها قد لا تكون موجودة في ذاتها أي خارج فكري".فاكتشاف (أن وجودي أمر يقيني ليس دليلا على وجود أي شيء آخر و –بالأحرى-على وجود ذوات شاعرة أخرى).إن شعوري هو الوحيد المرتبط مباشرة بتجربتي الذاتية.و كل ما تبقى ليس سوى موضوع أمامها، فهو المتفرج و الباقي مهرجان.

2- إذا كنت أفكر بهذه الطريقة، فأنا أتبنى مذهب التوحد.فأعلن أني الشخص الوحيد الموجود،نظرية تبدو لنا شديدة القوة (لأن الآخر هو مجرد معطى أو موضوع في المكان و لا توجد في العالم إلا ذات واحدة هي ذاتي). و رغم ما تتميز به هذه النظرية من قوة فهي خيالية،إذ لا يمكن أن أشك-فعلا في حياتي اليومية- في وجود الآخرين.فاللاأدري الذي هو من جهة غير معقول و الذي-من جهة أخرى-لا يمكن دحض حجته منطقيا،"هو عبارة عن مجنون معزول في بيت سميك الجدران لانافذة فيه " كما قال (شوبنهاور). فكيف نتخلص من هذا المأزق الذي يضعنا فيه اللاأدري المنعزل؟ و كيف أن الأنا يمكن له أن يخرج من عزلته ليتصل بالآخر و ينشأ-و بالتالي-الاتصال بين المشاعر.

3- بالنسبة للفلاسفة الكلاسيكيين، فأنهم يضعون حلا لهذه المشكلة و هو كما يلي: انه بواسطة الذكاء و بالاستدلال أتمكن من إثبات وجود الآخر و معرفة من يكون. فالبرهان التمثيلي هو سندي هنا.وعلى هذا الأساس،يقرر (ديكارت) أن المارين أشخاص لأنهم يحملون قبعات و معاطف شبيهة بالتي أحملها. وإذا كنت قادرا على تأويل التعابير البادية على وجه الآخر،فذلك لأني أعتمد على تشبيهه بنفسي أي أعتمد على البرهان بالمثل. مثال: بما أن الآخر يبكي إذن فهو حزين، لأن تجربتي الذاتية جعلتني أعرف أني أبكي لما أكون حزينا.

4- لكن،هل حقا معرفة وجود الآخر تستلزم استدلالا؟ يرى الفلاسفة المعاصرون أن وجود الآخر أمر يقيني أصيل لا يحتاج إلى استدلال. وقد بين ذلك (هوسرل): كل شعور هو شعور بشيء ما".كما أن شعور الواحد منا هو إقرار بوجود آخرين يشعرون،لأنه-مبدئيا-يوحي بالتعايش أو بالوجود المشترك. فالاعتقاد بوجود الآخر هو موقف عفوي، لكنه صفة أساسية لدى كل شخص تهيئة للاندماج في العالم و في الإنسانية.

5- بناء على ما سبق، يرى (هيجل) و (سارتر) أن وجود الآخر يتبين مباشرة من تجربة الصراع. فالحدث الأول لا يتمثل في انفراد الكوجيتو، و إنما في الصراع بين المشاعر أو بين الذوات الشاعرة. فلفظ (أنا) هو إشعار للآخر من أجل أن يعترف بكوني ذاتا شاعرة مستقلة. فالمحارب المنتصر لما يمتنع عن قتل خصمه، فذاك بهدف اتخاذه عبدا يقرله بالسيادة مستقبلا. وعليه، فالشعور بالانتصار لا ينشأ إلا من خلال انعكاس النصر على ذات شاعرة أخرى.هذه الأفكار واردة في تحليل (سارتر) للنظرة.فالنظرة تعبر عن تجربة الاتصال المباشر. فكون المرء موضوعا للنظر يعني تعرضه للتهديد من قبل الآخر كما يعني أيضا قابليته للترجيح. لكن نلاحظ أن الجهد المبذول للاتصال يؤول إلى الفشل لأن الأنا لا يقر بوجود الآخر إلا لكي يستخدمه أو ليتخذه شاهدا

أو مرآة يرى فيها نفسه. و هذا يؤدي إلى إنكار صفة الآخر كشخص.كذات شاعرة.

6- أليست تجربة الحب، الصداقة و التعاطف هي القادرة وحدها على إرسال اتصال أصيل مع ذوات شاعرة أخرى؟ و قد ذكر القديس (**أوغسطين**): "أننا لا نعرف شخصا إذا لم يكن صديقا لنا".كما أن (ماكس شيلر) ذكر أن التعاطف هو الشكل الأسمى الذي يعبر عن اتصال المشاعر فيما بينها.إن الطفل الصغير يتجاوب مع ابتسامة أمه الدالة على الحنين تلقائيا، مع أنه عاجز عن تكوين أبسط استدلال. فالقدرة الحسية التي يقدمها التعاطف خدمة للاتصال و لمعرفة الغير، تتجاوز-بكثير- مدى ما تصل إليه تجربتي المكتسبة(القائمة على البرهان) في سبيل ذلك. فبالحدس، يمكنني أن أفهم بعض الانفعالات التي لم يسبق أن عاينتها، و أن أقرأ على هذا الوجه طهارة و صفاء لم أتوقعهما، و أن أفهم أن وراء هذه النظرة الساخطة كثيرا من الكراهية.إذن، يبدو لنا أنه لا الحب أعمى و لا الكراهية عمياء كما يقول عامة الناس، و إنما –بخلاف ذلك- كلاهما مبصر و كلاهما طريق لمعرفة الآخر.

7- وعليه، نوافق المفكرين المعاصرين في أن الوجود اليقيني للآخر أمر نعرفه تلقائيا حدسيا و مباشر. لكن، ماهو قابل للشك أن الحدس العفوي كاف لكي يقدم لي معرفة دقيقة عن الآخر. اعلموا أن من البسمات ما يخدع، و أن وجه (سقراط) ذا المحيى الساذج البسيط يختفي وراءه عقل كبير وروح سامية. و من هذه الزاوية، تتجلى قيمة التجربة و يظهر دور الاستدلال. فمن الخطأ، الحكم على شخص ما من خلال ما يبدو لنا من الوهلة الأولى، من منظر ظريف أو منفر.

الفصل 16: الشعور النفسي و الضمير الخلقي

1- إن اللفظ الفرنسي الدال على الشعور غامض.فالمعنى الذي يأخذه في العبارة:"هذا الإنسان فقد شعوره"مخالف لمعناه في العبارة:" هذا الإنسان قذر محروم من الشعور". إن العبارة الأولى تعني أن الإنسان فقد وعيه بسبب الإغماء أي فقد الشعور النفسي الذي يرافق جميع أفعالنا و نحن في حالة يقظة، إذ أن الشعور النفسي هو ذاته حدس الفكر لأحواله و أفعاله. بينما العبارة الثانية تتعلق بالضمير الخلقي، و هو ما يجعلنا نصدر أحكام قيمة على سلوك الناس، فنستحسن حينا و نستهجن حينا آخر.

2- أغلب اللغات الأجنبية نجد فيها لفظين مختلفين، أحدهما يشير إلى الشعور النفسي و الآخر إلى الشعور الخلقي (الضمير).و بهذا يتضح أن لكليهما وظيفة مميزة خاصة. الشعور النفسي هو مجرد شاهد بينما الضمير الخلقي هو حاكم (قاض). و بينما الشعور النفسي بمثابة نور يجعلنا نبصر، نجد أن الضمير الخلقي بمثابة صوت داخلي يملي علينا ما يجب فعله.وعليه، يطلعنا الشعور النفسي على ماهو كائن بينما الضمير الخلقي يملي علينا ما يجب أن يكون. (قبل الفعل تكون أحكام الضمير عبارة عن أوامر و هواجس. بعد الفعل تترجم إلى شعور بالرضى أو بالندم).

3- غير أن الشعور النفسي لا ينفصل عن الضمير الخلقي. فلو لم يكن للإنسان شعور نفسي، لما طرح مشكلة الأخلاق أصلا.إن الحيوان الأعجم لا يملك الشعور يأتم معنى الكلمة (الشعور الذي ينتسب إليه شديد الغموض)، إذ يتصرف بوحي من الغريزة. أما لدى الإنسان، فانه توجد (فجوة زمنية) بين الوضع الجديد و الاستجابة. و هذا الفاصل الزمني الذي يستغرق في التفكير و التردد هو الذي تتجلى فيه أصالة الشعور النفسي.واستعادة الشعور بأفعالنا إن

هي سوى تراجع إلى الوراء من أجل تصور أفعال أخرى ممكنة التحقق. و بالنسبة للحيوان الأعجم، نلاحظ أن الشعور الابتدائي لديه لا يرقى إلى مستوى الهاجس.

4- و مهما يكن، فان توفر الشعور النفسي شرط أساسي لقيام الضمير الخلقي. و بيان ذلك، أن الشعور يضع بين أيدينا عدة أفعال، لنا نختار منها ما نشاء.ثم يأتي دور الضمير ليقيدنا بجملة من الأوامر و التعليمات عند الاختيار بين الأفعال (عند المداولة).

5- المشكل الفلسفي الخاص بالضمير الخلقي يتعلق بأساسه. و لا نقصد بالأساس المصدر فقط و إنما أيضا التبرير. فما هو الذي يبرر هذه الأوامر أو تلك؟ و إذا كان من السهل بمكان إعلان قائمة الأوامر و النواهي الشائعة، فمن الصعب تبريرها و إيجاد ما يفسر قيمتها.لاحظ (شوبنهاور) أن: "الإرشاد إلى الأخلاق أسهل بكثير من إنشائها".

6- لكن، قبل معالجة هذا المشكل نتساءل: إلى أي مدى من الانتشار و الشمولية يمكن أن تبلغه القيم الخلقية؟ و نتساءل: كيف أنها تمارس سلطتها علينا، رغم أنها معرضة إلى تغيرات و تعديلات لا حد لها؟

الفصل17: مفارقات الضمير الخلقي (اختلاف القيم)

1- إن التأمل الفلسفي حول الضمير الخلقي يصطدم-من الوهلة الأولى- بمشكل عويص ألا و هو أن أحكام القيمة بوجهيها: (الخير و الشر) متعددة و مختلفة حسب اختلاف الأمكنة و الأزمنة:

أ- في الزمان: (أرسطو) يؤكد شرعية الاستعباد (نظام الرق). و هو ما يرفضه-بشدة- فلاسفة الأخلاق المعاصرين.كان الناس في القرون الوسطى يتقبلون ممارسة تعذيب الأحياء من طرف القضاء بينما كانوا يعتبرون تشريح الموتى من طرف الأطباء جريمة لا تغتفر.بينما حاليا،نلاحظ أن التشريح مسموح به و ممارسة التعذيب من طرف القضاء أمر مستهجن. و منذ زمن غير بعيد كانت بعض الأقوام البدائية تمارس الانتحار و أكل لحوم البشر، و كان يعتبر هذا عندهم سلوكا مشرفا، الأمر الذي نشمئز منه نحن اليوم.

ب- في المكان: أحكام الضمير الخلقي تختلف من بلد لآخر في نفس الفترة: من العادي جدا أن يحضر أخلاقي ملتزم انجليزي إلى مأدبة يكون فيها الغذاء المقدم فيها لحم ثور مشوي، مما يعتبره رجل من الهنود اثما كبيرا. كما أن بعض الخلقيين المتزمتين يدعون إلى قمع اللذات الحسية و خاصة الجنسية منها، بينما آخرون ينادون بإعادة الاعتبار إلى لذات الجسم.و من الناس من ينصح باتباع الطرق التي تجعل العلاقات الجنسية عقيمة، و منهم من يدين ذلك.

ج- من الممكن أن يكون للمجتمع الواحد أخلاقيات مختلفة متناقضة، حسب اختلاف المواسم و الفصول. و قد بينت ذلك أعمال الباحث (موسر) الأنتربولوجية بشأن سكان منطقة الاسكيمو البدائيين. ففي فصل الصيف، يسود الاعتقاد-عندهم- باله واحد و يصير الجميع نباتيين عقاب الزاني بالإعدام بينما

في فصل الشتاء يسود الاعتقاد بتعدد الآلهة و يرخص للجميع أكل اللحم، كما يطلق العنان للإباحية الجنسية.

2- ما سبق يجعلنا نلخص إلى طرح مشكل آخر قام بطرحه المفكران الفرنسيان (مونتان) و (باسكال) الذي قال: "كم تكون العدالة موضوعا لسخرية لما تكون كالنهر المحدد بضفتين، الحقيقة ما قبل جبال البرانس، خطأ ما بعدها، " و بعبارة أخرى": إذا كانت معايير العدل تتعدد بتعدد الحدود بين بعدها، " و بعبارة أخرى": إذا كانت معايير العدل تتعدد بتعدد الحدود بين الأقطار، فلا يوجد عدل البتة. و إن كان موجودا، فهو عدل أدعى للفكاهة و السخرية.ومن هنا، أين هو الإنسان الذي يضحي بحياته من أجل قيم مصيرها الزوال بعد خمسين سنة؟ كان (أرسطو) يقول: " الحقيقة واحدة و الخطأ وحده هو الجملة".

و مادام هناك أخلاقيات، فليس هناك أخلاق.وعليه، يتبني (مونتان) موقف الريبيين، فيرى أن الضمير الخلقي لا يعد و أن يكون مجرد انعكاس لروح الفرد و للعادات التي أكسبتها إياه أسرته منذ طفولته. و هكذا، فاعتبار الأخلاق مجرد عادات تعدد حسب تعدد الأزمنة و الأمكنة يفقدها كل قيمة و يجعلها تسقط في عين الفيلسوف.لكن هل يكون من الحتمي التخبط في ظلام هذه الريبية؟

3- بادئ ذي بدء، نلاحظ أنه إذا كان محتوى الإلزام الخلقي يتعدد و يختلف كثيرا، فان شكل هذا الإلزام ذو طابع شمولي.ففي كل الحضارات نجد المسموح والممنوع، الخير والشر.فالحكم الخلقي إذن هو ظاهرة عامة تميز النوع البشري أكثر مما يتميز به بواسطة اللغة و استخدام الأدوات.

4- بالإضافة إلى ما سبق، نذكر أنه إلى جانب الأحكام و الواجبات التي تختلف من حضارة إلى أخرى، هنالك أحكام وواجبات يشترك الجميع في تبنيها: الشرف و الصدق مفضلان دائما على الرغبة في الخداع. و الشجاعة أفضل من النذالة و اللؤم. و هنا يجدر بالذكر أن "كتاب الأموات" الذي تركه الفراعنة

منذ أكثر من 60000 سنة يوصي بإكرام الخدم، بالتزام القانون الأصدقاء و بالتعلق بأفراد العائلة و التودد إليهم.

5- أما فيما يخص مفارقات الضمير الخلقي، فهي عبارة عن تطبيقات مختلفة لمبادئ شاملة (استجابة للظروف الواقعية المتغيرة).على سبيل المثال: (أرسطو) كان يرى أن الاستعباد مشروع، لأنه كان هو السبيل الوحيد لبناء حضارة زاهرة بسبب ضعف التقنية-و بالتالي-ضعف الإنتاجية. و الأسكيمو البدائيون-من جهتهم- يعبرون عن اتحادهم، عن جديتهم و تضامنهم في العمل أثناء فترة الإنتاج القصيرة أي الصيف، بالاعتقاد بالإله الواحد و بضبط شهواتهم. كما يعبرون عن انطلاقهم أثناء فترة الاستهلاك أي الشتاء، بالسماح لأنفسهم بحرية كبيرة في جميع الميادين. من هنا، نستخلص أن الأخلاق الحقيقية لأي حضارة لا ترتبط فقط بما هو مرض نظريا، و إنما بما هو ممكن عمليا أيضا يقول (ماركس): "الإنسانية لا تطرح إلا المشاكل التي تستطيع حلها"

6- في الختام، نلاحظ أن بعض الأحكام أو الأوامر الخلقية تبقى مهيمنة على بعض الأذهان، رغم أن الظروف الاجتماعية التي أوجدتها تكون قد زالت. و عندئذ، نكون أمام أحكام غير معقولة بقيت حية أكثر مما يجب.مثال: قديما كانت الأخلاق تلزم المرأة بإنجاب أقصى ما يمكن من الأطفال. و هذا الإلزام كان له ما يبرره لأن الحروب، المجاعة و الأوبئة كانت تفتك بالكثير من الأشخاص.أما حديثا، في البلدان المتقدمة، فيصبح هذا الإلزام مع انخفاض الوفيات و تقدم الطب و مع الطب و مع تقدم الاقتصاد باطلا و قابلا للإلغاء.

الفصل18: أخلاق المنفعة

1- مهما اتفقنا في أحكام الضمير و التقينا في تبني نفس الأوامر الخلقية، فان المشكل الفلسفي المتعلق بأساس الضمير يظل مطروحا. كلنا نقول: يجب أن يكون المرء كريما و يجب أن يكون شريفا. لكن الفيلسوف يسأل:لماذا؟ فيمكن أن نتفق في الامتثال إلى جميع الواجبات الخلقية و نختلف في تحديد أساس هذه الأخلاق (أي في تبرير الفلسفي).

2- بعض المفكرين يرون أن الأخلاق تقوم على أساس المنفعة. فباسم المنفعة و باسم اللذة فقط، يوصي (أبيقور) المرء أن يحيى حياة البساطة و التقشف، إذ أن حياة الترف و الانقياد إلى الأهواء الثانوية لا تجلب سوى الوساوس و الآلام.

و الوسيلة الوحيدة لتجنب ذلك هي الاكتفاء بتلبية اللذات الطبيعية و الضرورية: قليل من الخبز، قليل من الماء و قليل من القش للنوم و إنشاء صداقة محدودة.ذلك هو مبلغ ما يطمح إليه الحكيم الأبيقوري.

3- هذا المذهب قام ببعثه من جديد-في تاريخ الفلسفة- الفيلسوف الانجليزي (بنتام) في القرن الـ18، لكن بتفصيل و تحليل أكثر. إن أساس كل الفضائل-حسب بتنام-هو المنفعة، مثلا: الفضيلة تمنعني من سرقة محفظة النقود لهذا الشخص، فلماذا؟ لأن المنفعة تتعارض مع هذا الفعل الذي يقود في مجتمع منظم إلى السجن. لو حسبت جيدا منفعتك، لو كنت ذا كفاءة في مادة لوغاريتم اللذات،أي: لو أوليت اعتبارا إلى مدة اللذة و يقينها (اللذة اليقينية أفضل من الممكنة) و إلى خصبها (اللذة الخصبة هي التي تتولد عنها لذات أخرى) و إلى صفائها (عندما لا تمتزج بالألم) بالإضافة إلى شدتها، لو فعلت كل ذلك، فانك ستجد-بسرعة-أن ممارسة الفضائل التقليدية هي التي تمنحك أكبر قدر

من السعادة بمعنى أنها تمنحك " طيلة عمرك النصيب الأوفر من اللذات و جزءا صغيرا محدودا من الآلام. "و عليه، فالأخلاق الشائعة عند الناس قائمة على أساس المنفعة.

4- (فرويد) بدوره، يرى أن الضمير الخلقي ينبع من المنفعة و يرى أن الإيثار يصدر من الأثرة العفوية (الأنانية). لماذا يحرص الطفل على أن يكون نظيفا مطيعا لأبويه و متنازلا عن تلبية بعض الدوافع؟لأنه –بكل بساطة- يخشى من فقدان محبة أبوية الضرورية في حياته. فمن أجل المحافظة على محبة الأبوين، يتمثل لهذه الموانع و (يمتصها). إن هذه الموانع التي تفرض نفسها على الأنا ستمثل في أعاق الشخصية الأنا الأعلى.

إنه من أجل أن يبقى الطفل دائما محبوبا، يمتنع عن إرضاء ذاته. سنشرح ذلك من خلال ما يدعى بعقدة (أوديب): إن الولد الصغير الذي يرغب في الاستئثار بأمه يكره أباه. و لكنه خشية التعرض إلى العقاب، يكبت هذه الكراهية و يبدلها بوهم يخادع به نفسه. و هذا الوهم يتمثل في أن هذا الرجل ليس أباه الحقيقي و إنما هو شبيه به فقط، و لذلك لا وجود لمبرر يدعو لقتله. يقول (فرويد):"الأنا الأعلى هو وريث عقدة أوديب " كل ذلك يبين أن الأنانية هي أساس الأخلاق و منبع الحب الطاهر.

و هكذا، يعود الطفل نفسه على تقدير الامتياز المتمثل في الحب الذي يحيط به، مضحيا بامتيازات و رغبات أخرى أقل شأنا ووزنا.

5- لن نناقش-هنا-القيمة النفسية لهذه التحليلات. و لكن الواقع يدل على أن كثيرا من الناس يتصرفون بما يخالف الأوامر الخلقية بدافع من المصلحة الخاصة.و لذا، ننقر ران الاتجاه النفعي هو أقرب إلى إنكار الأخلاق منه إلى تأسيسها. يقول (لاروشفوكول): "الفضائل تختفي في المنفعة كما تختفي مياه الأنهار في البحر".

6- يجب أن نفهم أن أخلاق المنفعة في أساسها، تنزل بمكانة الضمير النفسية عندما تفسر طاعة الوازع الخلقي بحساب اللذات و بالميول الأنانية، في حين أن النزول بمكانة الضمير إلى هذا المستوى هو إنكار للأخلاق. إن المدرسة الظاهراتية تدعونا-بخلاف ذلك- إلى ممارسة استحضار المبادئ الخلقية التي تحترم الفعل الخلقي و تحترم الظاهرة الخلقية في أصالتها. فما وافق هذه المبادئ (الصورة العامة) كان فعلا خلقيا و ما خالفها كان غير ذلك. و لكي نستخلص جوهر السلوك الخلقي، يجب إلغاء السلوك الأناني الذي يمكن أن يكون تقليدا له.

في الكتاب الثاني "لجمهورية أفلاطون" نجد نموذجا تأمليا رائعا لتحديد الجوهر الخالص للعدالة أو بعبارة حديثة: لاستحضار الصورة العامة لها: نفرض أن منا من يملك خاتما سحريا مثل ذلك الذي كان في حوزة الراعي(جيجس شخصية أسطورية) و أدار هذا الخاتم في اتجاه معين ليختفي عن الأنظار. إن هذه الوضعية هي اختبار حقيقي لقياس أصالة الحياة الخلقية عند المرء.فان انتهز فرصة الاختفاء و قام بتلبية أهوائه و إشباع رغباته، فهو شخص لا خلق له، و إنما كان يتظاهر فقط بالفضائل ليخدع الآخرين.أما إن استمر في الامتثال إلى الوازع الخلقي-رغم فرصة الاختفاء-فاه جدير بأن يعتبر شخصا فاضلا.هذا الاختبار يظهر أصالة السلوك الخلقي عند المرء.بفضل القيام بفصله تماما-كما لو بالسيف-عن المنفعة.

و هكذا نستخلص أن الأخلاق تتعارض مع المنفعة.وهذه النتيجة تجعلنا نذكر عبارة (شوبنهاور): الأفعال الخلقية المحضة هي الأفعال التي تتجرد من الدوافع التي تتحكم في تصرفات الناس، أي تتجرد من بواعث المنفعة. فغياب كل دافع أناني هة معيار الفعل الأخلاقي".

الفصل 19: أخلاق العاطفة

1- إن الفهم الآتي للأخلاق يقترب من أخلاق المنفعة، حيث أن أخلاق العاطفة-حسب زعم أصحابها- تقيم السلوك الأخلاقي على أساس ميول الطبيعة البشرية.فمبدأ الأخلاق ليس مفارقا للطبيعة البشرية، ة إنما شديد الصلة بها. إن عواطفنا الطبيعية هي التي تملي علينا السلوك الخلقي.

2-بينما يدعى أصحاب أخلاق المنفعة أن الإيثار يقوم على الأنانية و أن السلوك الفاضل هو حاصل عملية حسابية، نجد أن أصحاب أخلاق العاطفة يرون أن الأخلاق تنبع مباشرة و عفويا من عواطفها. و هو يجعل مشاعرنا تنفر من مناظر لأفعال منافية للشرف و الحياء و تطرب و تعجب لأفعال سامية و فاضلة.

3- و هكذا، يرى (غويو) أن الإيثار هو تعبير عن انطلاق الإنسان العفوي. و كل إنسان يتمتع بصحة جيدة يميل إلى التضحية في سبيل الغير بدون تردد أو طاقته الحيوية. فطاقته من الضعف بحيث يعجز عن تفجيرها في الخارج.و إنما يستغلها لإنقاذ نفسه فقط و لإنشاء حصن يقيه من العالم الخارجي. أما لدى الإنسان السليم، فالحياة ليست إلا انفتاحا، كرما و تضحية.مما سبق، نلاحظ أن أخلاق (غويو) هي أخلاق بدون إلزام و بدون عقاب، حيث أن الأمر لا يستوجب طاعة لأمر ما و لا تزييفا لطبيعة المرء قصد الامتثال إلى واجب صارم.كل ما هنالك، ألا يقف حائلا أمام جنوح نفسه إلى الكرم و أن ينصت دوما إلى النداء المنبعث من قرارة نفسه.و عليه، فالأخلاق بذلك تكون شديدة الصلة بالعواطف الطبيعية و من-ثمة- باندفاع الحياة العفوية ذاتها.

4-إنكم تجدون تأملات شبيهة بذلك، إنما أعمق بكثير في كتاب (برغسون) الشهير "منعا الأخلاق والدين" يرى هذا المفكر مايلي: بالفعل، يوجد

شكل أولي للحياة الخلقية لا دخل للعاطفة فيه يتمثل في الأخلاق العامة و اليومية، أو ما يدعوه هو بالأخلاق المنفعلة. و هي ما هو سائد في المجتمع من عادات و تقاليد كانجاز المرء لعمله المهني و عدم سرقة ملكية الآخرين. وهي أخلاق منغلقة لأن أقصى ما تتطلع إليه هو المحافظة على توازن المجتمع. لكن الأخلاق السامية هي التي تنبع من العاطفة:

أ- إن الوثبة العاطفية هي التي تقطع الصلة مع العادات الاجتماعية و تخلق قيما جديدة عند كل من البطل و القديس.كان علم النفس الكلاسيكي يقرر أن الانفعال هو انحطاط و اضطراب في السلوك و تحطيم للقيم عقب اضطراب ذهني،فان (برغسون) يرى-خلافا لذلك- أن الانفعال ليس نتيجة، و إنما هو منبع لواقف ذهنية.كما أنه ليس تخريبا لنظام ما، بل تطويرا للقيم نحو الأسمى.فالانفعال الذي يحرك البطل و القديس هو انفعال خلاق.

ب- الانفعال لا يخلق القيم، و لكنه يسمح بانتشارها، إذ أن حماس البطل و القدي سريع الانتشار كالعدوى.إن قوة الميل إلى المثل، الراقدة في نفوس الجماهير، سرعان ما تستيقظ و تثار بفعل النداء الصادر من الأعلى، من أصحاب الأفكار الجديدة.إن الجماهير-هنا-لن تحسب حسابا لقوة الإلزام أو للعادة و إنما تستسلم لانجذاب لا يقهر.

ج- إن نداء البطل أو القديس يحطم الحواجز و العوائق التي تضعها الأخلاق الاجتماعية المنغلقة.إن أخلاق البطل أو القديس منفتحة، إذ تفتح المجال لظهور قيم تخدم الإنسانية جمعاء.

5- هل هذا التيار الفلسفي في الأخلاق مقنع؟ أو: هل يمكن أن ننشئ الأخلاق على أساس ميول القلب و اندفاع العاطفة؟

أ- لاشـــك أن العواطـــف تلعـــب دورا كبـــيرا في بيـــداغوجيا الأخـــلاق. و لمـــا كـــان مـــن الواضـــح ـ أن الـــتحمس و الميـــل إلى الكـــرم يـــسهلان القيـــام بـــسلوك

خلقي،فان التربية الخلقية تعتمد على تنمية هذه العاطفة الخام قصد توجيهها نحو القيام بالخصال الحميدة.

ب- لكن،يبدو من الصعوبة بمكان على التأمل الفلسفي أن يؤسس القيم الخلقية على العواطف.إن العواطف لا توافق دائما و بالضرورة القيم الخلقية.بل الأخلاق هي التي تحكم على العواطف. إن معيار الخير و الشر إذن، لا شأن له بما ينبثق عن العاطفة، إذ باسم الأخلاق ذاتها أحكم على قيمة العواطف و ليس العكس...إذا قررنا أن كل باعث تلقائي إذا قاد إلى فعل ما كان هذا الفعل مشروعا، إذا قررنا ذلك لا نجد ما نرده به على من يزعم شريعة القتل بدعوى أن هناك من يقتل بدافع اللذة و الرغبة في القتل.إن الدوافع الطبيعية تعتبر- هي ذاتها- موضوعا لحكم قيمة.(انطلاقا من الضمير أحكم بأنها جيدة أو سيئة، حميدة أو ذميمة). لذا، فلا يمكن أن تكون مبدأ (أساسا) لهذا الحكم.

الفصل20: أخلاق الواجب

1- إن فكرة الواجب تجعلنا نتفادى مصاعب مذاهب الطبيعيين (أخلاق المنفعة و العاطفة) التي سلف ذكرها.إنها تذكرنا بأن الواجب الخلقي يأخذ شكل الإلزام.بمعنى أنني أشعر بضرورة تلبية نداء الواجب حتى و إن كان يتعارض مع منفعتي، مع ميولي و طبيعتي.إننا أمام أمر لا يناقش: "يجب عليك" لكن إذا كان الضمير يعترف بأنه خاضع إلى مبدأ خارجي سام و متعال، فما هو مصدر هذا المبدأ؟ و من أين يستمد سلطته؟

2- إن الأخلاق السوسيولوجية ل (دور خايم) تقدم لنا جوابا.يرى (دور خايم) أن الواجب إذا كان يتجاوزنا و يفرض نفسه علينا من الأعلى، فذلك لأنه يصدر من المجتمع الذي يتجاوز الفرد و يمارس عليه نوعا من الضغط. إن خصائص الواجب الخلقي هي خصائص اجتماعية: الواجب جماعي لأنه يفرض ذاته –عموما- على جميع أفراد الجماعة.

لكن،ان كان مصدر الواجب هو المجتمع (خارجي و غريب على إرادتي الشخصية)، فلماذا أخضع إليه؟ إن طاعتي له تعني أني أجعل من نفسي عبدا لسلطة غريبة، وهذا ما يدعى بالاستلاب.ألا يحدث-أحيانا-أنه باسم الأخلاق الشخصية أنبذ واجبا اجتماعيا؟ في مأساة (سوفوكليس) الشهيرة.(أونتيجون) يحتج ضد أوامر الملك (كريون) أي أوامر الدولة التي تقضي بتكريم روح أخيه الراحل بمراسيم الجنازة،لأنه كان خائنا للوطن.

3- أخلاق (كانط) تجنبت هذه المصاعب.حقا ! هي أيضا أخلاق تقوم على الواجب. فلا يمكن فسح المجال أمام المشاعر و الميول العفوية، و إنما يجب أن نلتزم بالطاعة لهذا الأمر أو هذا القانون الصارم.لكن هذا القانون ليس خارجا عن ضميري. إن الأخلاق الكانطية بعيدة-مبدئيا-عن فكرة تصرف

الشخص نتيجة ضغط خارجي يمارسه الآخر عليه.إنها ترفض الاستيلاب و تنادي بالاستقلال. إن (كانط) لا يطلب منا إلا أن يطيع كل واحد منا نداء العقل.ويقترح علينا ثلاثة قواعد تساعدنا على تمييز الواجب من غيره(تمييز الخير من الشر):

أ- تباع قواعد شاملة،و هي القواعد التي يمكن أن يتبناها جميع الناس.مثال: اقتراح الكذب ليس معقولا و ليس قابلا للشمولية.فالكاذب نفسه يأمل ألا يكذب عليه الآخرون.

ب- احترام العقل باحترام الكائن العاقل (الإنسان): اعتبار الذات و الآخرين-عند المعاملة- نهاية في ذاتها لا وسيلة.

ج- أن يعتبر الإنسان ذاته هو المشرع أي واضع القوانين العامة و الشاملة.

4- إلى جانب هذا الالتزام، يؤكد (كانط) على الطابع الصارم و الخالص للواجب. فلا يجب أن نتصرف طبقا للواجب (فقط) و إنما انطلاقا من الاحترام الخالص للواجب:تاجران لا يغشان في الميزان، أحدهما خوفا من المراقبة و الآخر على أساس الاحترام المحض للواجب. إن الثاني فقط هو الفاضل. و لهذا فالواجب يظهر لنا مثابة أمر قطعي بمعنى أمر بدون أي شرط، بخلاف الأمر المشروط:"لا تسرق إن شئت ألا يزج بك في السجن فهذا أمر افتراضي خاضع إلى شرط واضح، مما يجعله أمرا غير خلقي.لما أقول: "قم بواجبك إذا...." فأنا هنا خارج نطاق الأخلاق الحقيقية.

5- لماذا يصدر الضمير الخلقي أوامره بلغة الصرامة و الحزم؟لأن الإنسان ليس كائنا عاقلا فقط،إذ لديه مشاعر،ميول و رغبات و من –ثمة- يجب قمع هذه الطبيعة الشهوانية مع ما يتطلب ذلك من بذل جهد بغية إخضاع الإنسان إلى ما يمليه الواجب.غير أن الإلزام-عند كانط-أيضا مفارق (متعال) رغم كونه نابعا من صميم وعي الإنسان. إن مجال الأخلاق عنده ليس مجال الغرائز

الطبيعية الحيوانية، كما أنه ليس مجال القداسة (أين تتشكل الطبيعة العاطفية في الشفقة.

و هو ما يثبت الانجذاب الفطري نحو القيم الخلقية).إن مستوى الأخلاق لدى المرء يقاس-بدقة- بمدى الجهد المبذول من أجل إخضاع طبيعته البشرية إلى أوامر الواجب (أي بمدى انتصاره على ميوله، عواطفه و أهوائه).

6- إن (كانط) في مذهبه الخاص بالواجب يجهد نفسه لكي يحافظ على الخصائص النوعية للأخلاق، أي من أجل أن يبين أن السعادة و السلوك الخلقي أمران مختلفان.لكن هذا الصفاء المطلق الذي ينتظره (كانط) من الأخلاق، ألا يجعل الحياة الخلقية منطقية جدا،صورية و مجردة؟ كتب (بيغو) في هذا الشأن: "كانط له أيد طاهرة لكن لا يملك اليدين.و أسفاه، كم فعل يستطيع أن ينجزه الإنسان طبقا لقاعدة الشمولية؟ ألا يبدو لنا غريبا و لا جدوى منه؟ أليس لينا ماهو أحق بالاهتمام أكثر؟؟"

الفصل 21: الأخلاق و الميتافيزيقا

1- لنضع جانبا –منذ البدء- مسألة العلاقة بين الأخلاق و الدين. كثيرا ما ينظر إلى الأخلاق من خلال الدين.عند الهنود، يسود الاعتقاد بأن الإله (براهما) أملى على (مانو) كتاب القوانين (النواميس).وعند العبريين، سلم الرب للنبي موسى الألواح التي كتبت عليها الوصايا العشر. و عند المسلمين، أوحى الـلـه (سبحانه و تعالى) إلى محمد (ص) بالقرآن...الخ.إن قبول أخلاق دينية يقتضي التسليم المسبق أي الإيمان بما هو منزل.

2- بينما نلاحظ أن جميع الأديان منزلة، فإننا نلاحظ أن الميتافيزيقا-بخلاف ذلك-تنبع من العقل. كل نسق ميتافيزيقي هو نظرية تبين أصل العالم، طبيعة و مصير الروح و المعنى العميق للكون.كل نسق يكون ميتافيزيقيا إذا أراد صاحبه إثبات قضية تتجاوز التجربة. مثال: إثبات أن الـلـه موجود هو اشتغال بالميتافيزيقا.

3- قبل (كانط)، كان تأسيس الأخلاق على الميتافيزقا أمرا عاديا. إن الفلاسفة الكبار: أفلاطون،أرسطو واسبينوزا يطرحون مشكلة الأخلاق من خلال البحث في الكون. فيجب -قبل كل شيء- تكوين تصور تستخلص من هذه المعرفة الميتافيزيقية لما تبين للإنسان الأهداف التي حددت له، فهي تنشئ مباشرة الأخلاق. وهكذا، بالنسبة لأرسطو، فضيلة الإنسان تكمن في استعماله للعقل. تماما كما نقول أن فضيلة العين (أي وظيفتها الرئيسية) تكمن في الرؤية. فالإنسان مطالب بأن يسير حياته طبقا لما يمليه العقل.مثال: لماذا يدعو الرواقيون إلى أخلاق استسلامية؟ لماذا يدعون المرء إلى استقبال موت من يحب بنفس الهدوء الذي يبدو به عندما يضيع منه أي شيء آخر؟ لماذا يجب ألا يعتبر الألم أو المصاب الذي ألم به شرا؟ يجب البحث عن الجواب في النسق

الميتافيزيقي الرواقي:لأن كل ما يقع في العالم محدد من قبل بالعقل الحاكم.و هذا يجعله منظما دقيقا و يسير نحو غاية معقولة.و لذا يجب أن تخضع إرادة الإنسان إلى كل الأوضاع مهما كانت.

4- لكن، (كانط) تصدى بالنقد الجذري إلى هذا التيار الميتافيزيقي في الأخلاق.. فكيف نؤسس الأخلاق التي نريدها شاملة على الأنساق الميتافيزيقية العديدة و المتناقضة؟ هذا فضلا عن أن الإنسان الفاضل كما وضح (روسو)-ليس في حاجة إلى دراسة الميتافيزيقا ليحكم على التصرف بأنه عادل أو غير عادل.فكل من العالم و الأمي مطالب بمعرفة الواجب المنوط به و مطالب أيضا بانجازه. فلا فرق بينهما في ذلك.فالميتافيزيقا تبدو إذن غير يقينية لا جدوى منها هنا. و بالنسبة لكانط هي أكثر من ذلك، إذ هي مستحيلة: الإنسان لا يمكن أن يعرف سوى ظواهر الأشياء التي لا تتجاوز إطاري الزمان و المكان القبليين (قبل التجربة).أما بواطن الأشياء "الشيء في ذاته" كمصير الإنسان و العالم الآخر، فلا يمكن إدراكه بأي شكل من الأشكال. و هكذا لا يتمثل أساس الأخلاق إلا في الفعالية العقلية لدى الإنسان الفاضل.فحتى لو كانت الروح فانيه و كان العالم فارغا من أي معنى فان تلميذ (كانط) مطالب باحترام الحكم الصادرة من العقل.

5- بعض الفلاسفة يقفون الموقف الآتي: بما أن المعرفة الميتافيزيقية مستحيلة، نحاول إذن تأسيس أخلاق مستقلة (قائمة على العقل كما عند كانط أو قائمة على المنفعة أو العاطفة أو المجتمع) و نضع جانبا الميتافيزقيا. إن واجب المرء اليومي لا علاقة له أبدا بطبيعة الكون العميقة التي تستحيل معرفتها.يقول (آلان): "تأسيس الأخلاق على الميتافيزقيا يعني ربط ما يهم جميع الناس بما لا يهم أي إنسان " إن المؤيدين لوجهة النظر هذه يدعون بالوضعيين في الأخلاق.

6- غير أن (كانط) يعلن عن منهج آخر: انطلاقا من معطيات الضمير الخلقي،يتم ببعض القضايا الميتافيزيقية بعبارة أخرى،عوض أن ينشئ الأخلاق على الميتافيزيقا ينشئ الميتافيزيقا على الأخلاق. لكن، على سبيل التسليم فقط.

أ- انطلاقا من الإلزام الخلقي، يسلم كانط بوجود الحرية. إن إلزامي الخلقي لا يكون له أي معنى إذا كانت أفعالي حتمية أو جبرية أي لا مفر منها.إن الضرورة (بمعنى الجبرية أو الحتمية) تلغي الإلزام، إذ من يقول بالإلزام يقول بالمسؤولية و بالحرية.إن قول الحق-مثلا- هو واجب أو إلزام خلقي.هذه القضية لا يكون لها أي معنى إن كنت مكرها بحتمية ما على قول الحق أو على الكذب.و عليه، إذا كان قول الحق واجبا، فذلك لأني مخير بينه و بين الكذب. قال (كانط):"يجب عليك إذن تقدر".

ب- كما أن (كانط) يسلم بخلود الروح لأن الواجب ما دام يأمرني بأن أحقق نوعا من الكمال الخلقي، فلابد من وجود عالم آخر يفسح المجال للروح كي تبلغ الكمال.ففي الحياة الدنيا لا يمكن بلوغه لأن إرادتي متأثرة دوما بالدوافع الحسية.

5- و أخيرا، (كانط) يلاحظ أن الإنسان يمكن أن يكون فاضلا و شقيا جدا كما يمكن أن يكون شريرا و ناجحا في حياته العملية.إذن يسلم (كانط) بوجود اله عادل يثيب على فعل الخير و يعاقب على فعل الشر و يحقق-بالتالي-انسجام المرجو بين القضية و السعادة.

الفصل22: التجربة الخلقية

1- إن تعدد الأسس المقترحة- من طرف الفلاسفة- للأخلاق (منفعة، عاطفة، عقل و مجتمع) يجعلنا نشك في محاولاتهم الفكرية. فلماذا هذا البحث لتبرير الأخلاق بما هو خارج عنها؟ بدون شك، ينبغي التخلي عن الاهتمام بإيجاد أساس نظري للأخلاق و الاكتفاء بوصف التجربة الخلقية كما يعانيها شعور الإنسان الفاضل. إن وصفا هذا شأنه يدعى بلغة الفلسفة بالظواهرية الأخلاقية (و تهتم بالوصف الدقيق للظواهر على مستوى الشعور).

2- (ماكس شيلر) هو أشهر مفكر تبنى الاتجاه الظواهري في الأخلاق. فكما أن أستاذه (هوسرل)-مؤسس الظاهراتية-اكتشف جواهر معقولة. هو أيضا اكتشف جواهر خلقية دعاها (قيم). لنوضح ذلك بمثالين: إن أستاذ الهندسة و تلاميذه لما يرسمون محيط دائرة، فان رسمهم المشخص ليس إلا رمزا ناقصا يشير إلى جوهر الدائرة، تماما كما لو حكي لي أحدهم قصة إنسان شجاع فأفهم مباشرة معنى الشجاعة، رغم أنها لا تنحصر في هذه القصة و عند هذا البطل. و هكذا، فالقيم عبارة عن جواهر أصلية لا يمكن إثباتها، و إنما ندركها بالحدس(أي مباشرة). و بناء على ذلك، فإن التربية الخلقية لا تقوم على إثبات مصداقية القيم للجيل الصاعد، و إنما تقوم على توجيه الانتباه إلى بعض النماذج الواقعية كأمثلة لاستخلاص القيم الأساسية منها.

3- بالنسبة للمفكر(ماكس شيلر)، حدس القيم الخلقية يتولاها القلب و ليس العقل.و هذا الموقف الذي ينزع إلى الفينومينولوجية و الوفاء للتجربة يبدو لنا جزئيا و جانبيا، إذ أن المفكر لما يرى في الفعل الذي يجسد القيم انجازا يصدر من المحبة الخالصة، ألا يفتح بذلك المجال لأحكام مسبقة؟ إن إلغاء التفكير الواضح من التجربة يجعلنا نضع ثقة غير مستحقة في دوافعها العفوية.

4- رغم أن (1861-1909) سبق (شيلر) بـ 15 سنة في هذا الاتجاه، فان تفسيره للتجربة الخلقية كان أكثر وفاء و أقرب إلى الحسم. حقا ! التجربة الخلقية عند (روت) هي أيضا حدس للقيم " بداهة تلمع من الفعل نفسه" لكن، يوجد لدى هذا المفكر توضيحان أساسيان:

أ- حدس القيم وثيق الصلة بالفعالية الخلقية، إذ في الفعالية ذاتها فقط و لما تعترضنا ظروف واقعية، نشعر بيقظة الواجب فينا.إن الالتزام وحده – كما نقول اليوم- بالنضال الفعلي هو الذي يعرفني بما هو مثالي. فكلما أحتك المرء بالعالم الخارجي كلما أيقظ في أعماق نفسه أوامر الضمير:"إن من يحيى عصره هو الجدير بأن يدعى إنسانا.إن مادة التفكير الخلقي هي: الجريدة، الشارع، الحياة و الكفاح اليومي".

ب- إن جانب التفكير النقدي لا يقل أهمية-عند (روت)-عن البداهة العاطفية.إن البداهة التي يحتكم لها الإنسان الفاضل هي وليدة الروح النقدية. فكما عند (ديكارت) ما هو بديهي هو ما يصمد أمام امتحان الشك، نلاحظ أن التجربة الخلقية عند (روت) أيضا هي امتحان نقدي.هذا المفكر يلتمس منا إخضاع قناعاتنا الخلقية العفوية إلى امتحان، متى وجدنا أنفسنا في ظروف تجريبية مناسبة قصد إبقاء ما هو صالح منها.و الصالح ما يصمد في الامتحان و الطالح ما يفشل، فيجب نبذه. و من هنا، يتم اعتبار الشعور الخلقي العفوي بمثابة الفرضية التي تقود البحث العلمي و التي يجب التحقق من صدقها بالاختبار التجريبي. لكن، كيف نتحقق من صلاحية الشعور الخلقي؟ أو كيف نحكم على أن ما نشعر به أهو واجب خلقي حقيقي أم زائف؟

يجب جمع المعلومات. فإذا تعلق الأمر-مثلا-بانتخاب سياسي، أسعى إلى جمع الوثائق لمطالعتها قدر المستطاع. فأقرأ جرائد مختلف الأحزاب، و أستقي أخبارا من مصادر قد يجهلها بعض من ينتمي إلى نفس الفئة الاجتماعية التي أنتمي إليها. على أن المطالعة لا تكفي وحدها للحكم، فيجب أن أحتك مع مختلف

الفئات الاجتماعية المعنية بالمشكل الخلقي الذي أطرحه.هذه التجربة المنجزة تؤدي إلى تجلي الشعور الواضح بالواجب، مما يمكن اعتباره حقيقة خلقية. و عليه يؤكد (روت) أن هذه التجربة متى أنجزت على أكمل وجه،فإنها تزيل الاختلاف بين الناس على مستوى الضمير الخلقي. فإذا وجد شخصان فاضلان و لكن يتعارضان في المبادئ، في الظروف الاجتماعية و حتى في الطباع، و مارسا معا تجربة خلقية معمقة للتحقق من مصداقية الواجب، فإنهما سيلتقيان في الأخير عند قبول واجب موضوعي معقول شامل لا سبيل إلى مقاومته.

الفصل23: فكرة العدالة

1- إن كلمة العدالة ذاتها تتضمن معنى الصرامة العقلية القريبة من الدقة الرياضية.إن المتأمل يلاحظ أن العدالة ليست شيئا آخر غير الانضباط في مجال الأخلاق.فلو رجعنا إلى رمز الميزان و إلى كلمات مثل: تعادل، تساو و استقامة، نلاحظ أنها ألفاظ تشير إلى مفاهيم رياضية و في الوقت ذاته تشير إلى صفات الإنسان العادل.

2- العدالة هي احترام التام لحقوق فرد (الكلمة اللاتينية مشتقة من كلمة الحق). فهي إعطاء كل ذي حق حقه. لذا فالعدالة الحقيقية تقضي بأن معاملة جميع الناس تكون من زاوية واحدة. فإن كانت الأنانية تدفعنا إلى حب الاستئثار بكل شيء، فالعدالة تجعل العقل يحل محل العفوية البيولوجية، فتنادي بأن لكل حقه.

3- إن العدالة هي فضيلة التوزيع و التقسيم. فنميز فيما مايلي:

أ- **العدالة التبديلية**: هي عدالة ذات مقياس رياضي. إن التبادل يكون عادلا لما يحصل بين شيئين لهما نفس القيمة(يكونان هكذا لما يكون كل منهما قابلا لأن يستبدل بنفس ما يستبدل به الآخر).

ب- **العدالة التوزيعية**: تكون بمنح المكافآت و الأجور على أساس الاستحقاق (المتر شح يأخذ نقطة جيدة و المتر شح الكسول ينال نقطة سيئة)

ج- **العدالة في القصاص**: تقدير حجم العقوبة حسب خطورة الجريمة. فالقصاص يأخذ بعين الاعتبار مدى الخسائر الفعلية: العين بالعين و السن بالسن.

إن عدالة متطورة أكثر تعنى بنوايا المجرم و تحدد العقوبة حسب النية والإرادة أكثر من عنايتها بحجم الخسارة.

4- فرض العدالة يتضمن إذن منع إلحاق الضرر بأي طرف سواء في حالة التبادل أو في حالة التوزيع.قال (برودن): "العدالة هي احترام الكرامة الإنسانية عند الجميع" فكرة العدالة تتضمن فكرة المساواة بين الناس.

5- بأي معنى تفهم المساواة؟ لا أحد يرى أن جميع الناس متطابقون بالفعل. فألي جانب الفوارق الاجتماعية (تكوين،مال و شرف) توجد فوارق طبيعية (قوة، ذكاء و قابليات). إن الناس يتساوون في الحق فقط.فرغم التفاوت بينهم يملكون نفس الحق المتمثل في الكرامة الإنسانية و في حق الاحترام المفروض على كل شخص عاقل.

6- إن مبدأ المساواة المذكور سابقا يعتبر أساسا للمساواة المدنية في ظل الديمقراطية: كل شخص يقع على عاتقه واجب دفع الضريبة(لا يستطيع المرء أن يعفى منها بسبب امتياز فردي كما في الماضي).و كل طفل له الحق في التكوين حتى سن الـ16.

7- يجب أن نشير إلى أن ضرورة المساواة لا تهدف إلى تساوى الناس و إلى تجاهل التفاوت فيما بينهم في الاستعدادات الطبيعية.بل أن الأمر يهدف إلى توفير نفس الحظوظ أي تكافؤ الفرص منذ البداية لفتح المجال لبروز هذه الميول الطبيعية. أضف إلى ذلك، أن العدالة التوزيعية أقرب إلى مفهوم التناسب منها إلى فكرة المساواة. فهي تقف حائلا دون مكافأة أشخاص غير متساوين بأجر واحد. و بهذا المعنى، لا يبدو لنا أنه من الظلم أن ينال الوزير أجرا أعلى من أجر الكناس.

8-غير أنه-من وجهة نظر معاصرة- يبدو أن المساواة الميتافيزيقية و الأخلاقية أصبحت ضرورية أكثر نظرا للطابع العرضي و الثانوي للتفاوت في الكفاءات و الأعمال. و لهذا، فبمبدأ التناسب الذي تقوم عليه العدالة التوزيعية:

"لكل حسب عمله"، ينبغي أن يكمل-منذ الآن-بمبدأ أكثر إنسانية و هو: "لكل حسب حاجاته" و عليه، فالتفاوت في المداخل-مثلا- يعدل-جزئيا- بالتناسب الطردي في دفع الضرائب (إن كنت تربح مرتين أكثر فانك تدفع ضريبة تعادل 3 مرات أكثر). أما المنحة العائلية فهي متساوية بين العمال في حالة تساوي عدد الأطفال مهما كان مرتب الأب العامل.

9- تجب الإشارة إلى أن فكرة العدالة هي من القيم السامية الأخلاقية. لذلك هي معرضة إلى انحرافات خطيرة.إن القضاء يخبرنا أن أغلب الناس لا يشعرون بالذنب (لا نشعر أبدا بالمظالم التي نلحقها بالآخرين)، بل يبالغون في الاحتجاج و التظلم.إن المرء يشعر-بسهولة تامة-أنه ضحية لظلم الآخرين: في السجن كل المحكوم عليهم لا ينفكون يحتجون ضد القضاء و يجعلون من أنفسهم ضحايا. إن النداء إلى العدل-كما بين (دوغراف)-ليس خالصا من الرغبة من الحسد و من الحقد، فيجب إذن، تعويد الذات على الإقرار بحقوق الآخرين و معاملتهم بالعدل و مواجهة الظلم المسلط علي بالعفو."ليس هناك من شيء يجعلنا غير عادلين سوى معاناة الظلم". إن الشعور بحقنا في العدل لا يجب أن يكون مبررا لأنانية مطلبية.

الفصل24: المسؤولية

1- إن الأصل اللغوي للكلمة يعني ضرورة الجواب حول أمر معين أمام سلطة ما.مثال: الوزراء في النظام البرلماني مسئولون أمام البرلمان، بحيث يلبون نداء النواب و يجيبون على أسئلتهم. و رهائن بلد محتمل من طرف العدو (مسئولون): إذا وقع تحرك غير مرغوب فيه (يجيبون).بمعنى آخر، هم الذين يتحملون العقاب نتيجة تحميلهم التعبة.

2- مهما يكن، نلاحظ أشكالا كثيرة للمسؤولية تختلف باختلاف السلطات التي تحمل الناس نتائج أفعالهم. فأنا أتحدث عن مسؤولية خلقية عندما أشعر بتحمل تبعة أفعالي أمام الضمير الخلقي أي أمام المحكمة الداخلية. و لابد من توفر شرطين لكي تتم هذه المسؤولية الخلقية:

أ- الوعي التام أو القدرة على التمييز بين الخير و الشر.

ب- **الحرية**: إذا كان المرء مكرها-بالعنف-على القيام بفعل ما لا يرغب فيه فهو-عندئذ غير مسئول خلقيا.

3- يمكن التحدث أيضا عن مسؤولية اجتماعية لما يأمرني المجتمع أن أجيب حول أفعالي أمام محكمة ما. و توجد عدة أشكال لهذه المسؤولية أهمها:

المسؤولية الجنائية و المسؤولية المدنية.

4- يكون الإنسان مسؤولا مسؤولية جنائية إذا ارتكب جرما أو جنحة.

و يحال-بهذه الصفة- على المحكمة الجنائية. و تجدر الإشارة إلى أن المسؤولية الجنائية وثيقة الصلة بالمسؤولية الخلقية، حيث أن القصد إلى التورط أهم من خطورة الخسارة. و عليه، فالعقاب المسلط على جريمة القتل يجب أن يكون أشد من القتل المقصود.

5- أما المسؤولية المدنية، فتختلف بوضوح عن الجنائية: إذا أسقط الريح زهرية من شرفة منزلي ووقعت على رأس أحد المارة، فاني سأكون مسئولا مدنيا. و إذا سرقت مني السيارة و صدم بها اللص أحد المشاة، فسأكون مسئولا مدنيا (بعبارة أخرى شركة التأمين هي التي تقوم بالتعويض). و هذا على الأقل، في حالة عدم إبلاغي الشرطة بالسرقة. و هكذا فالمسؤولية المدنية منشغلة بجوانب أخرى غير الجوانب التي تهم المسؤولية الخلقية.فما يؤخذ بعين الاعتبار-بالنسبة لها- ليس إرادة المسئول (الذي قد لا يكون شخصا فردا، و إنما جمعية أو شركة سرية) و لكن العبرة بالخسارة أو الضرر. و المسئول هو الطرف الذي يجب أن يتحمل التعويض.إن تأسيس المسؤولية المدنية يتحدد في التوجه إلى وكالات التأمين (التي تتكلف بالمخاطر) هذه الوكالات التي تبدو كمنظمة جماعية للحماية و للضمانات التبادلة.

6- إن مفهوم المسؤولية الخلقية يسوده بعض الغموض.فبمقدر ما تختلف التيارات الميتافيزقية يختلف هذا المفهوم:

أ- حسب التقليديين، أن الإرادة الحرة و هي القدرة المتعالية على الاختيار بين الخير و الشر، هي الشرط اللازم الذي يجعلني مسؤولا عند القيام بتصرف ممدوح أو مذموم.

ب- أما العقلانيون-على غرار (سقراط)-يعتبرون الحرية تحررا أكثر منها ترددا.فبالنسبة لهم، لا تتمثل الحرية في الإرادة الحرة المجانية أو في القدرة السحرية على الاختيار (هذه القدرة المجاوزة لكل البواعث). و إنما تتمثل في التحرر من كل الرغبات و الميول و التقيد فقط بأحكام العقل. و هكذا، فمتى تمكن المرء من التحرر من قيود الميول للاحتكام فقط إلى العقل كان حرا بالفعل، الأمر الذي يقود إلى فعل الخير و ليس الشر. و عندئذ يكون مسؤولا. أما إن فشل في ذلك، فانه مقيد، و قد

يؤدي به ذلك إلى فعل الشر. عندئذ يكون غير مسؤول لأنه فاقد لحريته و لإرادته.ذلك هو ما أراد أن يقوله (سقراط) بعبارته الشهيرة: "لا أحد يكون شريرا بإرادته".

ج- يرد التقليديون على حجة العقلانيين بأن تجربة الندم تثبت أن الإنسان تصرف بإرادته الحرة، فلو قام بارتكاب الشر و هو مقيد لما شعر بالندم. و أقصى ما يشعر به-حينئذ- هو الأسف (كما هو الحال عندما يتأسف المرء أن اليوم ليس يوم إجازة لأنه غير مسؤول عن ذلك).

د- الحجة السابقة قابلة للدحض بما يلي: الإنسان عندما يندم، يعبر عن شعوره بحريته اليوم و ليس الأمس (أي وقت ارتكابه الشر) و يعبر عن استعادة قدرته-الآن-على فحص الأمور برزانة. لكن، لماذا هذا الندم ما دام أنه لم يتحرر و لم يدرك الأمور بوضوح إلا بعد ارتكاب الجرم؟ الجواب هو أنه يتوهم أنه كان حرا و عاقلا أيضا حين ارتكابه الشر. و الحق أنه لم يكن كذلك و عليه، فالشعور بالندم ليس إلا نتيجة و هم خادع.

الفصل25: حق العقاب

1- هل من حق الإنسان أن يعاقب أخاه الإنسان؟ إن المشكل يطرح بإلحاح أكثر لما يتعلق الأمر بالحكم بالإعدام، إذ بقتل المجرم تدعي العدالة لنفسها امتيازا ربانيا. إذ كان الإنسان لا يخلق الحياة و إنما يتلقاها فقط، فليس من حقه إزالتها.

2- بدون الإشارة إلى الحكم بالإعدام و بغض النظر عن الدليل الديني، نلاحظ أن تطبيق العقاب يجسد موقفا متهافتا، حيث أن كل عقاب هو تقليد للجرم الذي قد وجد من أجله.إن كل عقاب هو فعل عنيف-و بالتالي- هو مساس بشخصية الإنسان. إنه يهدف إلى معاقبة ممارسي العنف بواسطة عنف جديد. إن العقوبة القصوى التي تتمثل في إعدام القاتل هي مجرد تقليد لما فعله القاتل، و في النهاية سنجد قتيلين عوض قتيل واحد.يقول الماركيز (دوساد): " إن العدالة بإعدامها المجرم لا يقبل منها أي عذر، فهي و القاتل سيان.كل ما هنالك، أنها تقتل ببرودة (أي بعد المداولة) بينما هو يقتل عن ميل و رغبته."

3- إن الأخذ بعين الاعتبار المصلحة الاجتماعية هو ما يجعلنا نبرر ممارسة العقاب. فمن حق المجتمع حماية أفراده الطاهرين من خطورة العدوى التي قد تصلهم من الأفراد القذرين. و في أقصى حالات العقوبة، يتم إزالة الوحش البشري كما تتم إزالة أفعى تنفث السم.تلك هي عقوبة الإعدام. فكثيرا ما يعدم المجرم ليكون عبرة لمن يعتبر أي ليتم بواسطته تخويف كل من تسول له نفسه الاقتداء به. في انجلترا، و حتى أواسط القرن ال19، أيام الشنق كانت أيام إجازة كي يتمكن الجميع من حضور المشهد. و من هنا، يتم إرعاب المجرمين بالإمكان. كما قد يكون المقصود من وراء ذلك، إرواء تعطشهم إلى العنف أمام هذا المشهد الفظيع.

4- إن هذه النظرية النفعية الخاصة بالعقاب تعرضت لنقد جذري. إن العقاب الهادف إلى التخويف غالبا ما يخطئ هدفه. و انه ليبدو لنا غريبا أن الحكم بالإعدام يشجع بعض المنحرفين على التمادي في الانحراف (لأنه يترك في المتهم بصمة مأسوية و يمنحه شيئا من الاعتزاز. فالمحكوم عليهم بالمؤبد يحاطون في السجون بالاحترام و التبجيل كالأبطال).إن العقوبات تدفع إلى التمرد أكثر مما تدفع إلى الندم. لذا فالسجون قد تلعب دور لمدارس التي يتلقى فيها المساجين دروسا في الإجرام (مؤسسة التقويم=مؤسسة الإفساد).

5- و حتى إذا كان العقاب لا يفشل دائما في تخويف و تحذير الناس(يذكر أنه في العربية السعودية حيث تقطع أيدي اللصوص، يستطيع المرء أن يترك كيسا من الذهب في الخلاء)، فإنه لا يكون مبررا من الناحية الخلقية.إن غريزة الدفاع عن الذات لا تعتبر دافعا أخلاقيا مقنعا إلى إلحاق العقوبة. و كما أن القيام بالواجب بدافع المصلحة الخاصة ليس فعلا خلقيا، كذلك عقاب الناس بدافع المصلحة ليس فعلا خلقيا. يقول (جاني):"لو كانت العقوبات وسائل للدفاع عن المجتمع فقط،فهي إذن مجرد ضربات لا عقوبات."

6- إن ذلك هو ما قصده (كانط) في أسطورته الشهيرة الواردة في كتابه "المبادئ الميتافيزيقية للقانون" لو أن أفراد مجتمع ما اتفقوا على أن يفارق بعضهم البعض إلى الأبد لينتشروا في الأرض-و ليكن هذا المجتمع شعبا يقيم بجزيرة –فسيقومون بإعدام آخر مجرم زج به في السجن قبل الفراق ! إن مغزى هذه القصة هو أن المجتمع ينبغي عليه أن يعاقب المجرم حتى و إن لم يكن وراء هذا العقاب أي نفع.ومن هذا المنظور، أن إلحاق العقاب بأشخاص ليكونوا عبرة لآخرين ليس عملا أخلاقيا لأنه يجعل من المجرم مجرد وسيلة بسيطة. و عليه، حسب كانط، أن العقاب واجب لأن الخطأ يستوجب-أخلاقيا-عقوبة.

7- يقول (أفلاطون) في محاورته " جورجياس" بالنسبة للقاضي، يكون العقاب واجبا.أما بالنسبة للمجرم،فالعقاب حق أي من حقه أن يعاقب،إن المجرم من حقه الامتثال إلى القاضي، كما أن المريض من حقه أن يعرض ذاته على الطبيب. و سيؤكد (هيجل) ذلك في كتابه:"مبادئ فلسفة القانون" حيث يقول بأن حق العقاب هو حق المجرم ذاته.

8- يوجد بين الخطأ و العقوبة نوع من التعادل العقلاني و الانسجام الضروري.يرى (ليبنتز) أن العقوبة المترتبة على الخطأ ترضى الروح كالعمران الرائع أو كالسمفونية ذات الأجزاء المنسجمة. و ضرورة التفكير عن الذنب نجدها مجسدة حتى على المستوى العضوي (الجسمي)، حيث أم المحللين النفسانيين يقرون أن الشعور بالذنب يسبب عقابا ذاتيا في شكل أمراض كالربو و قرحة المعدة ....الخ.

9- غير أن نظرية التفكير تبدو قابلة للنقاش. فكيف يكون في تعذيب المجرم إنقاذ له و تفكير لما اقترفه؟ فإذا كانت إرادتي هي المسئولة على ارتكاب الجرم،فكيف أن العقوبة المسلطة على حواسي تصلح ما أفسدته الإرادة؟؟

10- لذا، فالقضاء يتجه اليوم إلى تطبيق فكرة إعادة التربية. إن الفكرة المتمثلة في اعتبار المجرم مريضا و غير متكيف مع الوسط هي في غاية الخصوبة، فيتجه المجتمع إلى ممارسة مختلف طرق إعادة التربية على المنحرفين.

و هذه الطرق منها ما هو نفساني مستوحي من التحليل النفسي و منها ما هو اجتماعي مثلا: اكتساب المنحرف حرفة ما لتحضير إعادة إدماجه في الحياة الاجتماعية.

الفصل 26: المشكل السياسي

1- بينما نلاحظ أن الأمة هي جماعة بشرية تكتلت عبر التاريخ يدين لها كل فرد بالولاء و المحبة،فان الدولة تشير إلى (جماعة قانونية)، بمعنى إلى مجموعة من الأفراد يخضعون إلى تشريع واحد و سلطة سياسية واحدة. و بشكل أدق،الدولة تعني هذه السلطة نفسها.إن الدولة هي الحكومة و مجموع الهيئات و المؤسسات التي تحكم مجتمعا ما. يمكن للدولة أن تضم عدة أمم (مثلا: دولة النمسا).كما أن العكس وارد أيضا: أمة تضم عدة دول (مثلا:الأمة البولندية كانت مقسمة إلى عدة دول).

2- يقصد بالمطلقية أو الكليانية المذهب الذي يعطي للدولة السلطة المطلقة. يرى (بوسوي) أن الدولة ليس من واجبها شرح مهامها للناس.إن الملك (من سلالة إلهية) مسؤول أمام اللـه وحده. و ليس من حق أي إنسان التمرد على هذه السلطة الربانية.إن هذه المطلقية تقوم على فلسفة تشاؤمية و هي أن الناس إذا كانوا يدينون بالطاعة و الولاء اللامشروطين للحاكم الممثل للإله، فذاك لأن الإنسان كائن شرير أصلا بسبب الخطيئة الأصلية التي ارتكبها (خطيئة آدم).

3- إن (هيجل) و الهيجليين اليمنيين الجدد (الفاشيون) يتبنون و يصلون بالنظرية المطلقية إلى سقفها. يقولون بأن الدولة ذاتها ظاهرة إلهية. فهي ليست مجرد تجمع لأفراد أو مجرد وسيلة تضمن أمن الأفراد و إنما هي كائن أعلم و أهم من ذلك. فهي بمثابة عضوية شاملة لا يمثل الأفراد فيها سوى الأعضاء. و من هنا، فهي تنشلهم من الأنانية لتضعهم في مناخ يسوده الفداء و التضحية. إن الدولة ليست إلا مظهرا لتجلي الروح في الواقع "الإله الواقعي" و "الواقع الإلهي".

4- أما الفوضويون (باكونين، جون غراف) فيرون ضد ذلك، فالشر الأصلي يمكن في وجود الدولة و أن الفرد ذو قيمة سامية "فليحي الإنسان حياته".

"فليستثمر الإنسان شخصيته !" تلك هي بعض شعاراتهم المفضلة.. و يرون بأن الدولة قد حكم عليها لأنها تسلب حرية الإنسان.يقول (باكونين):" هي مقبرة كبيرة تدفن فيها جميع مظاهر الحياة الفردية".

على أن الاتجاه الفوضوي لا يعارض الحياة الجماعية، إذ يأمل أن تنشأ روابط اجتماعية حرة. و إنما يرفض العائق المصطنع المتمثل في الدولة. و عليه، فالسعادة البشرية مشروطة بتحطيم مؤسسات الدولة كأجهزة القضاء، الشرطة و الجيش. و مقابل التشاؤم المبدئي لدى المطلقين: يتصف موقف الفوضويين بالتفاؤل الساذج: الإنسان-عندهم-طيب و خير بالفطرة.فهو لا يطلب سوى مساعدة بني جنسه. إنه ليس في حاجة إلى منظمة مصطنعة. معرقلة و قامعة ألا و هي الدولة.

5- إن النظرية الديمقراطية الخاصة بالدولة توفق بين الحرية الفردية و الانضباط المدني.فهي تؤيد المذهب الفوضوي في كون الشخصية الإنسانية صاحبة القيمة وحدها و أن سعادة البشر يجب أن تكون غاية في ذاتها.لكنها – من جهة أخرى- ترى أن الدولة. المجسدة في مؤسسات إدارية و قانونية، ضرورية لأنها وسيلة لتحقيق آمال الأفراد و لحماية بعضهم من تسلط البعض الآخر. و من هنا، فالديمقراطيون يعارضون المطلقين في قولهم أن الدولة غاية في ذاتها.

ذلك ما بينه (روسو) في كتابه العقد الاجتماعي "الذي يعتبر بحق- ميثاق كل نظام ديمقراطي". إن الدولة لا هدف لها سوى تحقيق و ضمان حرية الأفراد و المساواة فيما بينهم، الأمر الذي يعتبر حقا طبيعيا لهم.إن المشكل يطرح حول الشكل الأمثل الذي تحقق في ظله حماية كل فرد متعاقد و حماية ممتلكاته.

هذا الشكل الذي يجعل كل فرد يطيع نفسه و يعبر عن إرادته من خلال اتحاده مع الآخرين. و عليه، فالقانون لا يعود قهرا و إنما مجال تحقق فيه حرية الأفراد: "طاعة المرء للقانون الذي ساهم في وضعه تعتبر حرية".

إن العقد يقضي بعدم الإقرار بأية سلطة تشريعية ماعدا سلطة الإدارة العامة. و هي إرادة كل فرد العقلية و الدافعة إلى انجاز تصرف ما بعد المداولة بين الرغبات المتعارضة.فالتعارض الموجود بين رغبات الناس يجعل العقد ضروريا. و الاتفاق فيما بينهم على خدمة مصالحهم المشتركة يجعله ممكنا. وإذا كانت الإرادة العامة لا تعكس أحيانا الإرادة الكلية، حيث نلاحظ معارضة بعض الأفراد لقانون ما، فالإرادة العامة هنا هي موقف الأغلبية. أما حرية الأقلية، فهي غير مهضومة، لأن مبدأ الخضوع إلى إرادة الأغلبية تم قبوله بالإجماع (فضلا عن أن الأقلية دائما تملك حرية التعبير و النقد). تلك هي المسلمة التي تقوم عليها كل ديمقراطية.

الفصل 27: العمل

1- إن الأصل اللاتيني للكلمة يعني القهر و التعذيب. فالكلمة مشتقة من لفظ يدل على آلة كانت تستعمل في كبح الحصان صعب المراس لوضع الحديد في قوائمه.إن ضرورة العمل-قبل كل شيء- تشير إلى اغتراب الإنسان (استلابه) فهو في وضع الغريب أمام طبيعة لامبالية به و معادية له. و يجب عليه أن يسعى جاهدا ليتكيف معها حتى يعيش.

2- لكن، سيصبح العمل ذاته مخرجا من هذه الوضعية الميتافيزيقية.

فسيعالج هو ذاته الإنسان من هذا الاغتراب من خلال جعلنا "أسيادا" و مالكين للطبيعة " كما قال "ديكارت"

3- إن هذا البعد للعمل ورد عند (هيجل) في ما عرف لديه بجدلية العبد و السيد: يفترض المفكر وجود شخصين متصارعين يؤول بهما الصراع إلى تغلب أحدهما على الآخر، و القوي المنتصر يبقى على حياة الضعيف ليستخدمه في قضاء حاجياته فيصبح القوي سيدا و الثاني عبدا. و بفضل العمل يتوصل العبد إلى التحكم في الطبيعة وتسخيرها لصالح سيده. و لما كان هذا الأخير لا يستطيع ذلك، فهو في حاجة ملحة و دائمة للعبد لكي يعيش. بمعنى يصير عبدا لعبده.

و بالمقابل، يصبح العبد سيدا على الطبيعة و سيدا على سيده. و من هنا، فالعمل-بهذا المعنى- منبع للحرية.

4- إن العمل يؤنس العالم و الطبيعة. فلو غادر الإنسان العالم لما نتج عن هذا تحول المدن إلى أطلال فحسب، و إنما لحت محل النبات النامي فيها أعشاب طفيلية. إننا نلاحظ اليوم انجاز الإنسان في كل مكان، بما في ذلك القرى، كما لو أن الطبيعة تمده بمرآة يرى فيها وجهه. فالطريق

المعبد الذي أمشي عليه و الورق الذي أكتب عليه و الساعة التي ألقى عليها نظرة آلية، و كل ما يحيط بي من أشياء من هذا القبيل، ما هي إلا ثمارا للعمل البشري. يقول (ماركس) " إن العمل ينتزع الشيء من وسط الأشياء الميتة و ينفخ فيه الحياة".

5- للعمل دلالة ميتافيزيقية تتمثل فيما يلي: العمل مجال يتجلى فيه الجانب الميتافيزيقي في المرء فيظهر من خلاله أن الإنسان لا هو روح خالصة تتفرغ إلى التأمل النظري بدون شاغل (مادي) و لا هو مجرد حيوان أعجم منشغل فقط بتلبية الغرائز الشهوانية.إن العمل هو ذلك الجهد الذي يجسد الفكر في الواقع، فيعقلنه و يضفي عليه مسحة روحانية.

6-هذا الجانب الميتافيزيقي للعمل لا ينفصل عن دلالته الخلقية.إن العمل هو الفعل الخلقي ذاته، إذ أن الأخلاق ما هي إلا تجسيد القيم في الواقع. كما أنه لا يؤمن الطبيعة فقط، إنما يؤمن العامل ذاته أي يجعله أكثر إنسانية.يقول (مونيي): " كل عمل يعمل على صنع إنسان في الوقت الذي يصنع فيه شيئا ما" انه يجبرنا على أن نخرج من ذواتنا و يضع كل واحد منا في مكانه المناسب من التكوين الاجتماعي. انه يبرر وجودنا في جميع أوقات حياتنا اليومية.

7-العمل الحديث-حسب بعض المفكرين- يخلق شروط عبودية جديدة.إن الآلية تزيد من سيطرة الإنسان على الطبيعة مقابل تعرضه لنوع من الاغتراب (الاستلاب).وإذا كان الحرفي متذاوتا متداخلا مع أدواته، فالعامل في عهد الصناعة الحديثة، يشعر بأنه متجاوز خاضع لهيمنة نسق آلي معقد.إن الآلة-حسب البعض-تجرد الإنسان من إنسانيته، حيث أن العامل في المصنع ضحية لتقسيم العمل أو لما يدعوه (فريدمان) ب "العمل الفتاتي" إن العمل بالسلسلة يعذب العامل بإجباره على تنفيذ نفس الحركات بنفس الوتيرة (أي على التكرار كما عند إدخال لولب).

بالإضافة إلى ذلك، يؤخذ على الآلية إحالتها العامل على البطالة و تضخيمها من حجم المخاطر الناجمة عن الحروب باكتساب الناس قدرة-لا عهد لهم بها في الماضي-على التحطيم و التخريب.كتب (برغسون) في كتابه "منبعا الأخلاق و الدين" أن الآلية قضت على التوازن بين الجسم و الروح،لأن الروح بقيت على حالها بينما الجسم أكتسب قوة هائلة استمدها من قوة الآلات. إن الحضارة الميكانيكية تستوجب "طاقة إضافية على مستوى الروح".

8- على أن التقدم الذي شهده عالم الآلية هو نفسه الذي أدى إلى علاج بعض السلبيات المذكورة: إن العمل بالسلسلة اللاِنساني ستقضي عليه الآلة نفسها عندما تحل محل الإنسان. فلا يبقى لديه إلا العمل الفكري كالإبداع، المراقبة و التصليح (بل لآله تقطع تحمل و تفرز). وكما أن عدد المزارعين نقص ليزداد عدد الصناع في القرن الـ19، كذلك فالزيادة الكبيرة في الإنتاجية في القرن الـ20 حررت الكثير من العمال ووجهتهم إلى الاشتغال بمهام إدارية و ذهنية. ذلك بالنسبة لمشكلة الاستلاب. أما بشأن ظاهرتي البطالة و الحروب، فهما لم تنتجا عن تقدم الصناعة و إنما أفرزهما الواقع الفوضوي لعلاقتنا الاجتماعية و العالمية.

الفصل28: المسألة الاجتماعية و مشكلة الملكية

1- إن جميع الأنظمة الاقتصادية اليوم تقر بشرعية الملكية الخاصة للملابس و الحلي و السيارات الخاصة و حتى السكن.و المشكل الذي دار حوله الخلاف بين أنصار الاقتصاد الحر و أنصار الاشتراكية يتعلق بملكية وسائل الإنتاج: هل من المشروع أن أملك حقلا.مصنعا أو سكنا جماعيا لاستغلاله لفائدتي، سواء بنفسي أو بواسطة أشخاص آخرين؟

2- إن أنصار النظام الليبيرالي (الرأسمالية) يؤكدون على مبدأ الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. إن التكوين الاجتماعي الرأسمالي يضم ثلاث طبقات: الرأسماليون المالكون لوسائل الإنتاج و يستثمرونها بواسطة آخرين،الحرفيون الذين يستثمرون وسائل إنتاجهم بأنفسهم و العمال الأجزاء الذين لا يملكون سوى قوة عملهم يؤجرونها للرأسمالي الاقتصادي.فظروف السوق هي التي تحدد أثمان السلع و أجور العمال على أساس قانون العرض و الطلب. و دور الدولة ينحصر في حماية الملكية الخاصة.هذه الملكية تعتبر امتدادا طبيعيا لطموح الشخص و ثمرة مشروعة لعمله و ضمانا حقيقيا لرفاهية أفراد المجتمع. ثم أن المالك لحقل أو لمصنع أو لمحل تجاري هو المهني أكثر من غيره بحسن سير مؤسسته. كما أن شرعية الإرث تضمن له نقل ثرواته إلى خلفه.

3- لكن، يبدو هذا التفاؤل الليبرالي اصطدم ببعض الوقائع.إن القرن الـ19 شهد تناقضا اجتماعيا صارخا بين الطبقتين. فالرأسماليون ينعمون بالراحة و الرفاهية و العمال يعانون من الفاقة و البؤس (نشير-بصفة خاصة- إلى تشغيل الأطفال في المصانع). إن حرية الأجير مجردة صورية بشكل خالص، إذ يتفاوض مع رب العمل حول موضوع تحديد الأجر بكل حرية،

لكنه لا يملك القدرة على رفض الشروط المفروضة عليه، بما في ذلك الأجر، تحت تهديد البطالة. و هكذا، يشكل حق الملكية الخاصة المصدر الأول لاستغلال الإنسان للإنسان.

4- لقد بين (ماركس) في كتابه الكبير "رأس المال" الطابع اللانساني للرأسمالية. و استنتج علميا اضمحلالها، و ذلك بإرجاعه إلى ما يعتريها من تناقضات داخلية:فالرأسمالية نظام غير إنساني لأن عمل العامل يعتبر بضاعة أو شيئا، و يتم تقدير الأجر المقابل له على هذا الأساس.وهكذا، إذا كانت قيمة الشيء تقاس بمدى الجهد المبذول لإنتاجه، فان قيمة عمل العامل تقاس بمدى ما يحتاجه العامل لتجديد قوة عمله من أجل تسخيرها في اليوم التالي.و إذا، فالعامل لا يحصل من الأجر إلا على قليل من الغذاء و على بعض الملابس.و الرأسمالي يدفع ثمن ذلك زيت آلة ما.

كل ما في الأمر، أن عمل الأجير هو بضاعة من نوع خاص.فهي تستخدم في اعطاء الشيئ قيمة تتجاوز الثمن المدفوع مقابلتها. و بعبارة بسيطة، أن الأجير يقدم لرب العمل أكثر مما يستحق.ان الربح الناتج هو ما يدعى بفائض القيمة (يرتبط وجوده كما هو ملاحظ باعتبار العمل شيئا من الأشياء).

5- إن رب العمل ينقص من عدد الزبائن الذين يطلبون السلع التي يعرضها بسبب تحديد أجور عماله بالحاجيات الضرورية الحيوية. فيضطر إلى البيع بالخسارة و -بالتالي- إلى تسريح بعض العمال أيضا (البطالة)، مما يزيد من تعقيد الأزمة. و يرى الرأسمالي أن تلبية حاجة الدولة إلى إنتاج الأسلحة لاستعمالها في الحرب تجنبه هذه العواقب.فيفعل ذلك. كما أن المنافسة ترغم الرأسماليين على الزيادة في رأس المال الثابت بتحسين آليات الإنتاج (يقصد برأس المال الثابت تكاليف وسائل الإنتاج). فينتج عن ذلك انخفاض نسبة الأرباح تدريجيا:

نسبة الأرباح تساوي حاصل قسمة فائض القيمة على رأس المال الثابت+ رأس المال المتغير (أجر العمال).

فطبقا لهذه المعادلة، كلما زاد رأس المال الثابت، كان ذلك على حساب فائض القيمة، مما يؤدي إلى تناقص نسبة الأرباح.

إن المنافسة تؤدي إلى إفلاس رب العمل الصغير،فيتحول إلى بروليتاري (عامل أجير).إن تفاهم هذا الوضع يؤدي إلى تكتل رؤوس الأموال عند قلة من أرباب العمل أمام طبقة بروليتارية (عمالية) آخذة في التوسع. وهكذا، نستخلص مما سبق أن الرأسمالية بسبب تطورها الجدلي تحفز لنفسها خندقا لتسقط فيه. و يرى (ماركس) أن هذه الظروف هي التي تهيئ المناخ لقيام الثورة الاشتراكية و – بالتالي- إرساء أهم مبادئها:ديكتاتورية البروليتارية و تأميم وسائل الإنتاج بقوة الجبرية (بمعنى الحتمية) التي تتزعم تحولات الطبيعية".

6-غير أن تنبؤات (ماركس) لم تشهد تحققا كاملا على أرض الواقع: إن الطبقة الشغلية في البلدان الرأسمالية تحسنت أحوالها و ارتفع مستوى معيشتها بفضل جهود النقابات العمالية.كما أن الثروات الاشتراكية اندلعت في بلدان كانت زراعية و إقطاعية (في روسيا 1971 و الصين 1949).

7-غير أن تنبؤات (ماركس) لم تشهد تحققا كاملا على أرض الواقع: إن الطبقة الشغيلة في البلدان الرأسمالية تحسنت أحوالها و ارتفع مستوى معيشتها بفضل جهود النقابات العمالية. كما أن الثروات الاشتراكية اندلعت في بلدان كانت زراعية و إقطاعية (في روسيا 1971 و في الصين 1949).

7- و مهما يكن، فالليبرالية المطلقة (المتطرفة) لم يعد لها أنصار. فكل الناس يتفقون على أن الدولة يجب أن تتدخل لمنع الظلم و الاستغلال بتحديد الحد الأدنى للأجور و بفرض شرعية العطل للعمال.

8- في الختام،يجب أن نلاحظ أن المشكل الرئيسي في المجتمعات المصنعة لم يعد مشكلة الملكية. فالعامل الأجير لا يتقاضى أجرا مساويا لقيمة عمله سواء في البلدان الرأسمالية أو الشيوعية.كما أن النصيب الأوفر من القيمة المنتجة يتم استثماره في تحديد آليات الإنتاج و في إنشاء مصانع جديدة.ومن ناحية أخرى، بين (بلونش ليني) أن الملاك في النظام الرأسمالي لم تعدلهم الأهمية التي كانت لديهم من قبل. وصارت حشود المساهمين (الذين لا يتلقون إلا أرباحا ضئيلة و لا يمارسون أي نفوذ على التصنيع) هي المالك الحقيقي في المجتمع المتقدم حاليا.كما أن كبار المدراء و كبار المهندسين سواء في النظام الرأسمالي أو النظام الاشتراكي هم الذين يمثلون سادة المجتمع الصناعي و هم الذين تتزايد أرباحهم شيئا فشيئا.

الفصل 29: الحرية

1- يقول (بول فاليري): "هي من الكلمات المقوتة التي لها من القيمة أكثر مما لها من معنى." ما هو القاسم المشترك بين جسم يسقط سقوطا حرا أو إنسان يتمتع بحرية سياسية و معتقل أدين لأنه تصرف بحرية؟ إن القاسم المشترك بين جميع هذه الحالات هو غياب العقبات و شتى أنواع الإكراه.

2- إن الفلاسفة يتناولون الحرية من ثلاثة جوانب، و يمكن أن يكون المرء حرا في جانب و لا يكون حرا في جانب آخر.

أ- قبل كل شيء يقصد بالحرية التصرف التلقائي، فكون المرء حرا يعني أن يفعل ما يشاء، أن يلبي رغباته بدون الاصطدام بأي عائق أو مانع. و بهذا المعنى، فالتصرف الحر هو تصرف إرادي.مثال: كنت حرا أثناء ذهابي إلى السينما هذا المساء لأنه لم يوجد ما يعرقلني عن تلبية رغبتي.

ب- يمكن أن نفهم الحرية على أنها الخلاص.إن التلقائية تبدو لنا حركة متحررة من كل العوائق، لكن يمكن للمرء أن يقود نفسه تلقائيا و بفرح إلى العبودية كالحيوان الذي يرمي بنفسه في الفخ (لقد أبصر الطعم و لم يبصر الشبكة) و من هنا فحرية الخلاص تضيف إلى حرية التلقائية (العفوية) قدرا من الوضوح و منزلة من الوعي.

إني أكون حرا عندما أتمكن من التخلص من الخطأ و من مختلف الحجب التي تخفي عني أعمق الدوافع و الأغراض المبيتة في نفسي. ذلك ما يدعوه الفلاسفة "بحرية الحكماء". على سبيل المثال، يرى (اسبينوزا) أن الإنسان الحر هو الذي يتصرف بوحي من العقل. فلا يناقد للأحكام المسبقة و للأهواء العمياء و لكل ما هو لا إنساني فيه. و هذا قريب من فكرة القديس (أوغسطين)

في معرض حديثه عن الحرية المسيحية، فيعلن ما يلي:" ليس بفضل الحرية حصلت الإرادة البشرية على العفو و إنما بفضل العفو حصلت على الحرية (بحيث في التقويم و المغفرة). و بتعبير آخر: أنا حر ليس بالرغم من العفو الإلهي و لكن بسببه، حيث أنه يخلصني من الهوى و من الأنانية...الخ.لذا فالإنسان،و قد أصبح حرا، لا يعرف التردد لأن تجلي الأمور لديه يصل إلى حد يكون معه كل تردد أمرا مستحيلا يقول (ديكارت):" لو كنت أعرف دائما، و بوضوح، أين الحق و أين الخير، لما كلفت نفسي مؤونة المداولة لتبني حكم و اختيار ما. فأكون بذلك حرا بأتم معنى الكلمة".

ج- بقي أن ننتقل إلى ما يسمى بالإرادة الحرة (الشائع الاعتقاد بها لدى الرأي العام (الحس المشترك) أما أغلب الفلاسفة فإنهم يعتبرونها ضربا من الخيال و الوهم من (سقراط) إلى (هيجل)، (شوبنهاور).إن الإرادة الحرة هي القدرة على التصرف أو على عدمه. إذا قررت أن أتصرف، فهذا يعني أني قادر على انجاز هذا الفعل أو ذلك.إن الاعتقاد بفكرة الإرادة الحرة يستوجب أن هذا الرجل-مثلا- الذي ارتكب جرما، كان بإمكانه ألا يرتكبه في ظل نفس الظروف النفسية و الاجتماعية. و من هنا، يتضح أن القول بالإرادة الحرة يقتضي إنكار الحتمية.و من جهة أخرى يجعلنا نسلم بربط أفعالنا بمبدأ مجرد مفارق لرغباتنا الفعلية و لدوافعنا.و رغم ذلك فهو مبدأ قادر على التحكم فينا بشكل تعسفي.

لكن، أنصار الإرادة الحرة يردون بأنهم لا يدعون أن الفعل الإرادي مجرد من كل دافع، و إنما هو القدرة على اختيار دافع دون غيره.

مثال: الاختيار بين داعي الشرف و داعي المصلحة الخاصة.هذان دافعان حقا. لكن القول بالإرادة الحرة عند الاختيار، هو زعم يقتضي بأن الإنسان يمتلك قدرة عجيبة تجعله يختار بين الدوافع بدون دافع معين.

2- **إن أنصار الإرادة الحرة يسوقون حجتين:**

أ- تجربة الشخص الذاتية لهذه الحرية العجيبة (الكاتب أندري جيد كان من الحاملين بالفعل المجاني الذي يعكس الإرادة الحرة. و قد وصل به الأمر إلى تخيل حادث مجاني،في إحدى رواياته، يتمثل في قيام مسافر بقذف نفسه من القطار إلى الخارج).

ب- الإرادة الحرة تقوم على مبدأ المسؤولية الخلقية.فلكي يكون المرء مسئولا عن أخطائه و قابلا لأن يعاقب من طرف محكمة، يجب التسليم بأنه كان بإمكانه في ظل نفس الشروط أن يفعل شيئا آخر.و يلاحظ (نيتشه) أن القول بالإرادة الحرة هو ميتافزيقا الجلاد.

3- **لا حجة من هاتين مقنعة:**

أ- التجربة المعاشة الذاتية للإرادة الحرة لا تثبت شيئا.أكد (اسبينوزا) و أثبت المحللون النفسانيون –فيما بعد- أن الإنسان قد يتصرف بفعل أسباب لا شعورية. و من ناحية أخرى، نحن لا نشعر حقيقة بأنه كان بامكاننا أن نتصرف بشكل مغاير لأنه-مهما يكن- قد تصرفنا بشكل معين. إن الحديث عن الإرادة الحرة ليس محضرا مضبوطا، و إنما تفكير حول ما هو ممكن.

ب- أما الحجة الخلقية، فرغم شهرتها هي قابلة للنقد: كيف تكون الإرادة الحرة (تلك المبادرة الفارغة،و المبدأ المفارق لرغباتي و ميولي، المتعالي عن شخصيتي الحقيقية) شرطا يجعلني مسؤولا؟ كما أن المذنب (المجرم) هو آخر عبد. فهو عبد لأهوائه و عبد لتفكيره الخاطئ بينما الإنسان الحر أبعد ما يكون عن دمية تحركها الإرادة كما تشاء، و إنما هو ذلك الحكيم المتحرر-فعلا- من دواعي الشر.

الفصل 30: فكرة القيمة

1- إن الفيلسوف (نيتشه) هو الذي أدخل هذه الكلمة إلى الفلسفة في كتابه "إرادة القوة". فتحت هذا العنوان كتب "قلب جميع القيم" فالعفو، التواضع، الإحسان و المسألة هي قيم تدعو الحضارة المسيحية إليها.أما (نيتشه) فيدعو إلى اهانتها لإعادة الاعتبار و التقدير إلى قيم السادة النابعة مباشرة من إرادة القوة و هي: المرح،الشجاعة،روح القتال و الغزو.إن (نيتشه) يطرح على الوعي المعاصر مشكلة جديدة تتعلق بالقيم.فقائمة القيم التي كانت مألوفة و مقبولة تحولت على يد هذا المفكر إلى موضوع للتأمل و التفلسف. و من الجدل الدائر حول القيم التي كانت مقبولة بالإجماع،تولدت فلسفة القيم.

2- لكن، فكرة القيمة بالمعنى المعاصر، كانت حاضرة بالقوة منذ القرن الـ18. و لهذا صلة بتراجع دراسة الوجود و بنشأة فلسفة (كانط). و حسب المؤرخ (بريبي)، فلسفة القيم هي وريثة (كانط) الذي توجه بالنقد إلى الميتافيزيقا. إن (كانط) يؤكد أن العقل البشري غير قادر على فهم معنى الكون،فباطن الشيء "الشيء في ذاته" يتجاوز حدود مقدرته. و من هنا،فالاهتمام بالكون يجب أن يحل محله الاهتمام بالذات.إن الذات وحدها هي التي تحمل على عاتقها تبني القيم و تتحمل عواقب ذلك.و بينما تقوم أخلاق المذهب الأرسطي-الطوماوي- على عفوية الطبيعة البشرية الحية، و بينما ترمي أخلاق (اسبينوزا) إلى هدف واحد و هو أن نخضع للكون و للأمر الواقع،فان (كانط) يميز-جذريا- بين الوجود و القيمة أي بين ما هو كائن و ما يجب أن يكون. فالكائن الخلقي هو من يلبي نداء الضمير، هذا النداء المتعالي المفرغ من كل معطى طبيعي بشري.إن عالم "ما يجب أن يكون" هو عالم غريب مفارق لعالم الوجود إلى حد دفع (كانط) نفسه

إلى التساؤل حول ما إذا كان الناس قد أنجزوا-فعلا-تصرفا أخلاقيا واحدا منذ بداية الحياة البشرية.

3- إذن غموض فكرة الوجود و فكرة الطبيعة هو مصدر لغز القيمة.إن السيد (دوبريال) يؤكد التعارض الموجود بين الوجود و القيمة. إن القيم بقدر ما كانت عابرة أي هشة بقدر ما كانت غالية و دسمة (الحياة أغلى و أكثر هشاشة من المادة، كذلك الصفاء الخلقي أغلى و أكثر هشاشة من الوجود العادي). و إذا كانت الفلسفة القديمة ترى أن مفهوم الكامل ينطبق على ما يجمع بين شدة الواقعية و سمو القيمة، فان الفلسفة الحديثة تنزع إلى الفصل بينهما.

4- لكن، إذا لم يكن لما نقر له بالقيمة أساس في الوجود،فكيف يتم تبرير القيمة؟ في مستهل هذا القرن كتب (باراس) هذه العبارة: " لا يمكننا أن نحيى بأخلاق معلقة في الهواء".

أ- يرى بعضهم أن القيم نتاج خالص لحرية الإنسان. إن (سارتر) يرى أننا نخلق قيمنا. في كتابه "الشيطان و الرب الطيب" يقول: "لا يوجد غيري. فأنا وحدي الذي أقرر الخير و أخترع الشر".

غير أن المرء لما يحكم أن أعمال (راسين) ذات قيمة أدبية أكثر من قيمة أعمال (فولتير)، و لما يحكم أن الخيانة هي فعل اللئام. و أن الشجاعة أفضل بكثير من الجبن، فانه لا يعبر عن قرار صادر من إرادته الحرة، و إنما عن شعور بوجود قيم تفرض نفسها. و عليه و من هنا، أميز الخير من الشر و الحسن من القبح كما أميز الأحمر و الأزرق من غيرهما من الألوان الأخرى. نلاحظ (هرتمان) بهذا الصدد أننا لا نستطيع أبدا أن نصطنع شعورا بالقيمة.

ب- لو كانت القيمة صنيع حرية الإنسان، لما اتسمت بالطابع الشمولي. حقا. إن الواقع يطلعنا على ذوي (قلوب) قاسية توافق على تصرف لا يرحم و على ذوي أذواق فجة تفضل أنغاما عصرية على جملة موسيقية جميلة

للموسيقار (باخ). لكن أحكامهم لا تعتبر معايير نقيس بها القيمة،حيث أنها لا تعكس إلا أذواقهم الفجة أو قلة تربيتهم. فهي أبعد ما تكون عن مقاييس الحق، الخير و الجمال.

ج- إن تجربة تحري القيمة بينت للمرء وجود نظام نوعي خاص يوجد بالرغم منا. إن الإنسان العادل لا يشعر بأنه يبدع العدالة و إنما يشعر بأنه مسئول عن تحقيقها، بدون أن يتمكن من ذلك تماما.كما أن الفنان لا يدعي بأنه مبدع الجمال، و لكن يبحث عن و يسعى إلى إدراك الجميل و ما هو بمدركه (فلوبير يعبر عن تشاؤمه الناتج عن اقتناعه بعدم بلوغ مثله الفني الأعلى). و بشيء من التأمل، يدرك المرء بأنه من غير المشروع القول بعدم ثبات القيم. فما هو غير ثابت هو خضوعي إلى القيم و مدى شجاعتي لتدعيمها. إن القيم لا معنى لها إلا إذا كانت لها حقيقة و كان لها وجود قبلنا ذلك أم أبينا.

الفصل 31: الإحساس و الإدراك

1- توجد كلمتان نشير بهما إلى المعرفة المحسوسة بالعالم و هما: إحساس و إدراك. و يبدو أن الإحساس هو المعطى الأولي الحاصل مباشرة من احتكاكنا بشيء ما: الحار و البارد، الأحمر و الحلو. وقد لا نوفق في التعبير عن الانطباع الحسي بواسطة كلمات لأن الإحساس المعبر عنه بألفاظ مفهوم بينما الإحساس المحض يفوق كل وصف.

2-أما الإدراك فهو أعلى و أرقى من الإحساس، إذ يقصد به فهم معنى شيء ما موجود في المكان. مثلا: أدرك مقعدا يوجد على بعد بضع أمتار مني.إن الإدراك يقتضي إذن قابلية عقلية تسمح بتوظيف الانطباعات الحسية قصد تفسير و فهم الأشياء كالمنازل، الحقول و الناس.و عليه، فالإدراك هو مجموعة من الأحاسيس المحولة.المعلنة و المفسرة. فمثلا: لكي أدرك هذا المقعد، يجب أن أحس مسبقا بأجزائه، فأنسق فيما بينهما لأحصل على شيء ينطبق عليه مفهوم المقعد.

3- إن النظرية التي تؤكد على هذا الطابع (الإدراك امتداد للإحساس) تدعى بالنظرية الذهنية. و يقول أصحابها أن الذكاء بفضل قدرته على التأويل يحول الإحساس إلى إدراك و يقوم بتنسيق العلاقات بين الأجزاء المحسوسة للشيء ليتجلى مفهومه العام. إن (آلان) قد بين ذلك بضرب المثال التالي: عندما أحكم بأني أدرك المكعب، فأنا لا أزعم أني أراه كلية لأنه يتكون من 6 سطوح و 12 ضلعا مما يستحيل مشاهدته في ‘آن واحد. يقول آلان:" أن الشيء معقول لا محسوس".

4-كـــما أن إدراك المـــسافة وليـــد نـــشاط العقـــل هـــو الآخـــر. فأنـــا لا أبـــصر المـــسافة، إذ كـــل شـــعاع مهـــما بعـــد مـــصدره يحتـــك بالـــشبكية عـــن كثـــب و إنمـــا أؤول

جسامة الأشياء البادية و الظلال و الأضواء. يزعم (بركلي) أن الأعمى بالولادة لو أصبح بصيرا لظن أن الأشياء تلمس عينيه (فعن طريق التجربة و الاستدلال فقط، يتعرف على المسافة تدريجيا). يذكر (آلان) أن شخصا داهمه النعاس داخل قطار و هو يشاهد- بشرود- مناظر الطبيعية، فإذا به يرى إلى جانب بقرة ترعى، شبحا كبيرا أسود له ستة قوائم. لكن، بعد برهة يدرك وجود ذبابة عادية على بعد بضع سنتمترات تحط على زجاج النافذة، و بمجرد إدراكه هذا، يكون حدد المسافة الفاصلة حسب حجمها الظاهر.

5-غير أن المدرسة النفسية المعاصرة (المدرسة الغشتالتية) أي الشكلية التي يمثلها في ألمانيا (فرتايمر)، (كوفكا) و (كهلر)، و في فرنسا (غيوم)، ترى أن الذهنيين بالغوا في بيان دور الذكاء في عملية الإدراك.فليس الذكاء هو الذي ينشئ من الأحاسيس المبعثرة شكلا ما، و لكن أن هذا الشكل محسوس و مدرك دفعة واحدة." الإدراك ليس مجموع الأحاسيس و إنما هو إدراك للمجموع دفعة واحدة". و إذا كان الذهنيون يرون أن الأحاسيس هي مادة الإدراك و أن القدرات الذهنية-وحدها- هي الكفيلة بإعطائها شكلا معينا،فالشكلانيون (الغشتالت) لا يميزون إطلاقا بين الإحساس و الإدراك. فعندهم، أن الشكل لا ينفصل عن المضمون و هو معروف حدسيا به و لا يقوم إلا به. إن الأشياء تنفصل عن بعضها تلقائيا. و ذلك حسب هيئتها. و لا دخل للذكاء هنا.إن المرء عندما يفتح عينيه فليس من أجل أن يرى مجرد خطوط كثيفة و ألوان متراكمة و إنما ليرى عالما من الأشياء المنظمة و المرتبة حسب قانون: "الصيغة المثلى". و هذا، بمعزل عم معرفته، عاداته و مواقفه.

6-غير أن الذات المدركة ليست مجرد مشاهد سلبي لأشكال موضوعة، حتى أن (كهلر) نفسه قدم مثالا: إن السماء الزرقاء في طريق ضيق تكون فوق المنازل شكلا مستطيلا جميلا. لكن المرئي كشكل ليس السماء و لا حدود سطوح المنازل التي تشكل المحيط. إن ما هو مرئي هو المنازل المدركة كرسم،

بينما المستطيل السماوي رغم شكله الهندسي يلعب دور الأرضية فقط. و عليه، فالأشياء ذات المعنى الإنساني التي تحظى بالاهتمام الخاص هي ما ينال الأسبقية في الإدراك.

و هذا لا يعني العودة إلى موقف الذهنيين يبالغ في تقدير دور الاستدلال و دور كافة العمليات العقلية في الإدراك، و إنما يعني أهمية دور الذات المدركة في إدراك الموضوع أي أهمية ميول الشخص و عواطفه.إننا نفهم الإدراك انطلاقا من فهمنا للكائن الحي، لحاجاته. إن العالم مرآة نفسي، "فأرى نفسي من خلاله و لا أراه كما هو" إن الجانب المدرك من العالم مملوء بذواتنا و لكن ليس الأنا الذهني هو الذي يعكسه. إن العالم المدرك الذي يبتسم لفرحنا و يعبس لقلقنا و يعكس أحكامنا المسبقة ليس هو العالم الموضوعي الذي يدرسه العلم.

الفصل32: الذكريات: تثبيتها، حفظها و التعرف عليها

1- إن الذاكرة-حسب تعريف (لالاند)-هي "وظيفة نفسية تتمثل في استرجاع حادثة ماضية إلى الشعور" فكيف نرسخ الذكرى؟ و كيف نحافظ و نتعرف عليها؟

2- إننا لا نرسخ حاضرنا كلية في الذهن.فكيف يتم اختيارنا لحادث معين قصد ترسيخه؟ يرى الشكلانيون أو "الغشتاليون" أن تثبيت الحادث مرهون بشكله العام.فاللحن قابل للثبات في الذاكرة أكثر من الضجيج.وذلك راجع إلى ما يتميز به اللحن من تناسق بين النغمات.لكن الغشتالتيين ينسون العوامل الذاتية، حيث أنه إن كنا نحافظ على اللحن، فذاك لأنه يؤثر في مشاعرنا. و هكذا بقدر ما ارتبط الحادث بقيمنا الخاصة و اهتماماتنا، بقدر ما كان قابلا للثبات و الرسوخ.

3- بعد أن تثبت الذكرى، يمكن استعادتها تلقائيا أو بجهد إرادي.لكن كيف يمكن المحافظة عليها؟ و إذا غابت ذكرياتنا عن الشعور؟ فكيف يصبح حالها؟ ذلك هو المشكل الفلسفي الجوهري المتعلق بالمحافظة على الذكرى؟

4- لقد اقترح بعض المفكرين حلا ماديا لهذه المشكلة. فالبنسبة ل (ريبو)، أن الذكرى تستقر في الدماغ على شكل خطوط مادية. وهذه النظرية تعتمد على أجزاء الدماغ، حيث تقرر أن الشخص المصاب بنزيف دموي في الشق الأيمن من الجمجمة يفقد نوعا معينا من الذكريات.وهو ما يخص الذكريات المرتبطة بحاسة اللمس.فيعجز عن التعرف على الأشياء بواسطة لمسها بيده اليسرى. كما أن المصاب بخلل في الطبقة المخية الثالثة من الجهة اليسرى للجبهة يفقد القدرة على تذكر التلفظ بالكلمات (مصاب بالأفازيا).

5-أمـــا (برغـــسون)، فقـــد عـــارض هـــذا الاتجـــاه المـــادي بـــشدة في كتابـــه "المـــادة و الـــذاكرة" فهـــو يـــضع الـــذاكرة المحـــضة (الروحيـــة) في الطـــرف المـــضاد للـــمادة

العضوية فيجتهد لتنفيذ حجة ريبو بما يلي: إن إصابة الدماغ بعطب لا يلغي الذكرى، و إنما يقضي على الإمكان المادي لإثارتها و بعثها. إن الأفازي لا يفقد الذكرى بدليل أنه يبين عن معنى الكلمة المفقودة. فمثلا: عوض التلفظ بكلمة:لا، يقول:" هي لفظ صغير يعبر عن الرفض". هذا من جهة. و من جهة أخرى،أن هذا المريض يمكنه استعادة الكلمة تحت تأثير الانفعال الناجم عن عجزه الإرادي عن إيجادها، فيصرخ: حسنا لا تذكر هذا اللفظ اللعين.

1- يقترح (برغسون) تمييزا بين الذاكرة-العادة و الذاكرة- المحضة ذات الطبيعة الروحية. إن استعراض قصيدة عن ظهر قلب هو مجرد عادة.انه سلسلة آلية مكونة من حلقات عصبية-عضلية ملحقة بالجانب العضوي للإنسان. أما تذكري للظروف المحيطة بي أثناء قراءتي الأولى لهذه القصيدة (في سبتمبر، على مقعد قديم ووسط حديقة)، فهو تذكر محض و صورة فريدة من نوعها في الفكر.

2- إن الذكرى المحضة تحفظ في روح الإنسان (خارج الجسد) و الجسد الممثل-هنا- بالدماغ، لا يمكنه أن يلعب إلا دورا واحد و هو بعث الذكرى في ساحة الشعور عند اللزوم. و هذه الخاصية الجسدية تفسر ظاهرة قابلية نسيان العلم أكثر من نسيان النكرة و قابلية نسيان النكرة أكثر من الفعل. فبقدر ما ابتعدنا عن الفعل و اقتربنا من اسم العلم بقدر ما فقدنا الحركة المعبرة عن الكلمة: أن الرمز إلى اسم علم بواسطة حركات هو عملية أعقد-بطبيعة الحال-من الإشارة إلى فعل من الأفعال.

3- و عليه، فالذكرى المنبعثة في ساحة الشعور بفعل نشاط الدماغ، كانت موجودة في الفكر المحض منذ أن تم تسجيلها. لذا فنحن لا ننسى شيئا و ماضينا ملازم لنا.وأحلام النوم يتخذها (برغسون) حجة يثبت بها محافظة المرء على كل ما مر به من حوادث. و نظرا لعدم وجود ما يبرز اختيار حادث دون آخر أثناء الحلم، تنبعث صور الماضي-بما في ذلك الغريبة و البعيدة

في الزمان-متزاحمة في غير نظام.يقول:" أن يحلم المرء فهذا يعني أنه غير منشغل بأي أمر".

4- بشيء من التأمل، يتضح لنا أن موقف (برغسون) و هو المحافظة على الماضي بحذافيره في الفكر المحض أوضح من موقف (ريبو) القاضي بأن مركز حفظ الذكريات هو الدماغ. فمن حيث الجوهر.أن ادركا محفوظا (سواء في اللاشعور أو في الدماغ) هو معطي و راهن. إننا لا نفهم لماذا يعتبر ماضيا طالما بقي محفوظا. و بهذا الصدد،يقول (مارلوبونتي):" إن البعد الغائب (أي الماضي) لا يفتح لنا بابا نحو الوراء".

5- من هذا المنطلق، ترفض النظرية الظاهرتية الحديث عن حفظ الذكرى، لأنها ليست شيئا نضعه في خزانة إن التذكر هو فعل يعتبر الماضي ماضيا، و مادام فعلا، فيستحيل خزنه و حفظه بأي حال من الأحوال. إن أي فعل يتضمن حدثا حيويا حضورا و حكما يصدره الفكر حاليا.

11-كل تذكر هو فعل يتم حاضرا. و المذكرة هي التي تقوم بالحفظ و ليست الذكرى بمعناها الأصيل. إن المذكرة لا تتميز بطابعها التنظيمي فقط، و إنما بطابعها الاجتماعي أيضا. إن التذكر هو فعل تعرف على الماضي بالاستعانة بالأطر الاجتماعية. فنقول:" قبل الحرب أو بعد الحرب، أو في العطلة الأخيرة...الخ" فبفضل هذه الظروف الاجتماعية أتمكن من التغلغل في أدغال الماضي و من هتك الحجب التي تختفي وراءها الذكريات. و عليه فالماضي لا يحفظ و يخزن في الذاكرة، و إنما بناؤه انطلاقا من الحاضر. و من هنا، فالتعرف على الماضي يتضمن عملية تحديد الحادث.

الفصل33: أليست الذاكرة وفية؟

1- من المعروف أن الذكرى تضعف مع الوقت: لو طلبنا من شخص ما نقل رسم لنموذج بناء معماري يحتوي على أعمدة نقشت عليها أشكال حلزونية، و بعد ستة أشهر دعوناه إلى إعادة نفس الرسم اعتمادا على ذاكرته فقط، فانه سينجز رسما أدق و أحسن من السابق. و هذا يشير إلى أن الذكرى لم تبق جامدة في الذهن بل أعيد بناؤها على أساس منطقي و عقلاني. و لكن هذه الفعالية العقلية تضعفها و تبسطها.

2- إن استرجاع الذكرى يبين أن نحكم بأن خيانة الذاكرة آفة سلبية في جميع الحالات. كل ما في الأمر، أنها تعكس انشغال وقيم الشخص الذي يتذكر. لقد بين (فرويد) أن النسيان ليس الوجه السلبي للذاكرة، و إنما هو من أشكال تجليات أعماق الشخص النفسية. و هذا، لأن المرء لا ينسى بالصدفة. و لكنه ينسى الحادث الذي لا يستطيع تحمله لكونه مقلقا و منافيا لضميره الخلقي. و هو ما يجعل النسيان يلعب دور المدافع عن الذات.انه تعبير عن رفض الإنسان لتحمل جزء من ماضيه. إنه يذكرنا بتلك القشريات التي تبتر طرفا من أطرافها لتنقذ حياتها.

3- و إذا كانت الذكريات التي تضعف أو تثرى، تحمس أو تكبت لا تنفك تتغير، فهل حالات استثنائية تثبت فيها الذاكرة وفاءها المطلق للماضي. ذلك ما يزعمه بعض الناس.. يعتقد (مارسال بروست) أن الانفعالات التي مررنا بها سابقا، متى تذكرناها، فإنها تفعل-عموما -فعلها مجددا. و يضرب هذا الكاتب مثالا عن نفسه. فيقول بأن سماعه لطقطقة الحطب في المدفأة يذكره بالماضي و ينقل روحه إلى فترة زمنية ن المواسم الشتوية التي مرت به أثناء الطفولة.

يقول: "أشعر عندئذ أنني رحلت إلى الماضي بحيث أشم-مجددا-رائحة الخشب المبلل بالمطر. و يداهمني في غرفتي إحساس ببرد جليدي جاء من شتاء قديم".

لقد عبر عن هذه التجربة الذاتية (شاتوبريان).فيقول أنه في يوم من أيام سنة 1817 كان يتجول في أحد الحقول، وهو يفكر في الاضطرابات السياسية التي هزت البلاد حينئذ، فإذا بزقزقة عصفور تقطع حبل تفكيره.يقول:" في تلك اللحظة نسيت الاضطرابات السياسية. و رحلت فجأة إلى الماضي.لأرى –من جديد- تلك الحقول التي ترعرعت فيها أثناء صباي و التي طالما سمعت فيها زقزقة العصفور" فقد غزت فترة الصبا روح الشيخ (شاتوبريان).

4- غير أن الأمثلة التي يسوقها أنصار هذا الرأي لا تبدو لنا حجة مقنعة.فهل الانفعال الحالي هو تكرار لانفعال السابق حقا؟ وهب أن تذكري لوقوعي ضحية عدوان ذات مرة يجعلني-الآن- أنفجر غضبا، فهذا الانفعال هو تجربة حاضرة بطبيعة الحال-و ليس تذكرا لغضب سابق و لتجربة سابقة. و الأمثلة التي يسوقها (بروست)-هي الأخرى-غير مقنعة.فهو يستعيد ماضيه بفرح و سرور. لكن عندما كان الماضي حاضرا لم يكترث بهذه الحوادث و لم يعرها أي لاهتمام بل يمكن أن منها ما قد أتعسه. كما أن زقزقة العصفور لا تجعل (شاتوبريان) يعاني-من جديد- نفس الأسى و الحزن الذي مر به في طفولته:" لما كنت أسمعه و أنا طفل كنت حزينا تماما مثل ما يحدث لي اليوم." و هذا خطأ لأن الحزن القديم كان يعود إلى رغبة غامضة في حياة أفضل يشعر بها طفل يحبو في بداية الطريق. أما الحزن الجديد، فهو ناتج عن الإطلاع على الأوضاع الراهنة و التأثر بها. و عليه فالحزن الذي حل بالشيخ.حط بثقله على حزن الطفولة فأخفاه عوض أن يبعثه فحياتنا العقلية تتطور بدون توقف و ما مر بنا من طوارئ و ما قمنا به من مغامرات يتزاحم فيطغى دوي بعضها على البعض الآخر. وهكذا تشكل ذكرياتنا جانب من شخصية كل واحد منا و تتغير بتغيرها.إذن يمكن أن نحكم بأن الموضوعية ليست من نصيب الذكرى.

الفصل 34: الخيالي و الواقعي

1- إن الفلسفة التجريبية التي تعتقد بسلبية العقل لأنه-حسبها-مجرد انعكاس لما هو محسوس، ترى بأن الصورة الذهنية هي صورة تمثيلية تنبثق من تمثيل الشيء المدرك في العقل. تماما كما يتم عند إنتاج صورة فوتوغرافية من أجل الاحتفاظ بها في دفتر الذكريات.فلو أغمضت عيناي لأمكنني استحضار الأشياء التي تحيط بي (أي التي تدخل في مجال إدراكي المحسوس): عاكس النور و الدفتر الذي أسجل فيه. و الفنان المبدع نفسه يكتفي بإعادة إنتاج صورة تأتيه من العالم الخارجي بدون قصد (أناتول فرانس) يكتب:"الشاعر أبدع الحورية لكن الطبيعة تحوي المحيط،السحاب و المرأة".وعليه، فالخيالي يقوم على الواقعي.

2- لكن الفلسفة المعاصرة ترفض فكرة الصورة الذهنية و ترى بأن التخيل ليس مجموعة من الصور، و إنما هو موقف عام للفكر ووظيفة من وظائف العقل. بهذا الصدد يرى (آلان) أن الصورة العقلية لا وجود لها. و يرد على صديق له في (باريس) يقول بأنه يتخيل جيدا مدفن عظماء الأمة، يرد عليه بما يلي: " إذا كنت قادرا على تخيله جيدا، فاحسب الصفوف إذن." فهذا الشخص غير قادر على ذلك بطبيعة الحال، إذ يظن أنه يرى عندما يتخيل في حين أنه لا يرى شيئا.إن الصورة الذهنية صورة وهمية بحيث أن المرء يخيل إليه فقط.لنسأل: ماذا يتضمن التخيل؟ يتضمن انفعالات و حركات جسدية فقط.تخيل مدفن عظماء الأمة يعني الحنين إلى عهد الشباب في (باريس) و يعني لمحة عن سيري في اتجاه اليسار عبر طريق (سولفو) و من هنا، فالواقع المشخص الذي يعكسه التخيل لا يعدو كونه لمحة إجمالية عامة عن بواعث نفسية.

3- أما (هورسل) فيبين-من جهته- أن كل شعور قصدي هادف يتعلق بشيء مادي.فلا توجد مفاهيم مدركة، ذكريات، عواطف و صور في الشعور لا علاقة بالعالم الخارجي.فكل شعور هو فعل يتجه إلى شيء خارجي معين، مثال: الإدراك دائما هو قصد و طموح إلى شيء ما، كما عند إدراك مركبين شراعيين في البحر. فلما أتخيل هذين المركبين، فأنا حينئذ أقصد نفس الشيء أيضا و اطمح إليه لكن من وجهة مختلفة. فلا يجب أن أعتقد بأن شعوري استولت عليه صورة الشيء فقط.

4- انطلاقا من ملاحظات (هوسرل) قام (سارتر) بالوصف الفينومينولوجي (الظاهراتي) للشعور التصويري: تخيل شيء ما يعني التفكير فيه أثناء غيابه أو أثناء اعتباره في حكم العدم. إن الذهن لا يمارس نشاطه على أساس الفراغ، و لكنه ينفذ من خلال مادة ما إلى الشيء الغائب. فمثلا: هذا الشاب المحب يفكر في حبيبته الغائبة. فهذا لا يعني أن تخيله توقف عند حد معرفته بغيابها. و لكنه يفكر فيها من خلال أشياء مادية راهنة تلعب دور الرمز أو الشبيه. و هذا الشبيه يمكن أن يتمثل في صورة شمسية للمحبوبة أو في مصافحة صديقة له. و هكذا إذا كان التجريبيون يحصرون مجال التخيل في استحضار هذه الصورة أو حركة المصافحة في الذهن،فان (سارتر) يرى أن هذه الأشياء المادية لا قيمة لها إلا بقدر ما تسمح لنا بالنفوذ إلى ما هو غائب و هو المراد.

5- غير أن (سارتر) يؤاخذ على تطرفه في موقفه المثالي.إن التخيل مرهون عنده بالنفي: التخيل هو اعتبار الشيء غائبا. و لا أحد يستطيع لقناع شاعر ملهم أو حالم عادي بإنكار وجود موضوع اهتمامه و حبه من أجل أن يتخيله أما عن تخيل الشخص الذي يأتيه كابوس ليلا أو المصاب بالهلوسة فهو واقع ضحية انخداع ذاتي أي يوهم نفسه بنفسه. و مهما يكن ف (سارتر) يبالغ في تقديره لقوة الشعور. فالشعور هو الحالم و هو مصدر الهلوسة عنده. وعلى

هذا الأساس يؤول هذا المفكر الإغماء الذي يعقب الانفعال الشديد بكون الشعور ذاته يختار الزوال بطريقة سحرية.

6- قوة فعالة و سلوكا و ليس مجرد حشد لصورة ذهنية. لنفحص هذا الحلم: أحلم أني أقطف (نوعا من الأزهار) قرب منهل ذي ماء عذب شفاف. و يرن جرس المنبه فأستيقظ و كلي أمل في القيام بنزهة أثناء العطلة القادمة.و عليه فاني لا أنكر الوجود الحقيق للورد و الماء، بل أستمر في الاستمتاع بهذا الحلم و أنا في اليقظة. و هذا يدل على أن الحكم ظاهرة قصدية تهدف إلى التعبير عن رغباتي النفسية بطريقة سحرية. ومن هنا يبدو لن أن هذا الاتجاه معاكس تماما لاتجاه التجريبيين. فليس التخيل المبدع هو الذي يرجع إلى التخيل التمثيلي و-بالتالي- إلى الإدراك و إنما الإدراك هو الذي يعود إلى التخيل.بمعنى ليس الخيالي من صنع الواقعي و لكن الواقعي من صنع الخيالي. و هذا لأني لا أدرك العالم كما هو، وإنما أدركه من خلال نفسي. و في هذا المجال، نذكر تمارين (روشاخ) حيث أن بقع الحبر تعكس رغباتي الشعورية و اللاشعورية (أي المكبوتة). فكل إدراك هو إسقاط. يقول (بلاك) "التخيل ليس مجرد حالة (مؤقتة)،و إنما يمثل الوجود الإنساني برمته".أما بالنسبة للتجريبيين فالفكر ينطلق من الواقع بحيث لا تكون الصورة سوى فضلة من الفضلات. بينما الحقيقة غير ذلك، إذ أن المعرفة الأولى التي يكونها الإنسان عن العالم هي معرفة خرافية خيالية. و العلم لا يتمكن من تفسير العالم تفسيرا صحيحا إلا بعد مرحلة طويلة من التخلص التدريج من وطأة الخيال. إن الواقعي هو ذلك الخيالي المقهور و المهزوم.

الفصل35: التخيل الخلاق و مشكلة الإبداع

1- إذا كان الشرح يعني تحويل المجهول إلى معلوم و الجديد إلى القديم، فان الخلق بما هو كذلك-يتحدى كل شرح. كما أن الشرح-بالمثل-هو إنكار لكل تجديد. فمن المعروف أن الخلق الإلهي يتعالى عن كل تأويل نفساني. غير أن التخيل المبدع عند المهندس، الروائي و الموسيقار ليس تخيلا عدميا أو إبداعيا خالصا، إذ يمكن أن نشرح و نؤول جانبا منه. إن المبدع يجد في ثقافة عصره عناصر إبداعه و يجد في ميوله و حاجات وسطه الاجتماعي دوافع نشاطه.

2- إن إبداع نظرية عملية أو انجاز فني جاء نتيجة اكتساب ثقافة سابقة. فالنظرية العملية لا تظهر إلا إذا نضجت بفضل تطور العلوم و التقنية. و هذا ما يفسر ظاهرة توصل باحثين غير متعا رفين إلى نفس الاكتشاف في نفس الوقت: (نوتن) و (ليبنتز) تخيلا معا حساب التفاضل. (لافوازيه) و (بريستلي) يكتشفان في نفس الوقت تقريبا عنصر الأوكسجين.أما الفنان فرغم كونه أقل اتصالا بالوسط الثقافي من العالم،فهو أيضا لا يمكن أن يبدع من العدم. إن (مالرو) يقول بأن الشخص لا يكون رساما برؤية المناظر الطبيعية، و لكن برؤية لوحات المتحف. إن فهم طريقة الرسم عند هذا أو ذلك عند الرسامين يتم بالرجوع إلى أساتذته حتى و إن كان يعارضهم مثلا: أعمال (سيزان) نستطيع فهمها من خلال المذهب الانطباعي. كما أن تلميذ (بيساور) يأبى إلا أن يعبر أولا عن النور و الجو العام المحيط بموضوع الريم.ثم بالتقابل يتجه إلى البحث وراء المظاهر ووراء المظهر السطحي البراق،عن البنية المعمارية و الأسس الهندسية للعالم. و ما يبين أيضا أن الإبداع البشري لا ينشأ من العدم هو ظاهرة البقاء.

فعلى سبيل المثال، أن القصر العسكري القديم بقلاعه فقد منذ القرن الـ15 قيمته العسكرية بسبب تقدم مدفعية الميدان. لكن تم الاحتفاظ بعتاده العسكري للتزيين. و هكذا فالتخيل لا يكون خلاقا إلا إذا كان قابلا للبقاء و الخلود.

3- إن الإبداع يرتبط بالدوافع و الميول الفردية أو الاجتماعية. إن الحضارتين اليونانية و الرومانية-في العهد القديم-لم تشهدا إبداعا يذكر في مجال التقنية لأن العبيد كانوا يمثلون يدا عاملة متوفرة و رخيصة للغاية، فلا داعي إذن للتقنية. ويذكر (ريبو) أن شخصا فرنسيا بحث و اكتشف ميكانيزم البندقية بهدف صناعتها نتيجة غضبه عند سماع خطاب شديد الـلـهجة ألقاه (باسمارك). و تأثير الميول والرغبات الشعورية و اللاشعورية (المكبوتة) يتجلى-خصوصا- في الأعمال الفنية. إن الرغبات التي تتشكل في رسوم هي رغبات عجزت عن التحقق في أفعال بسبب المعارضة أو الكبت. و ما هو صحيح بالنسبة للعمل الفني هو انعكاس مهذب لكل تخيل مبدع.أما الحلم و اللعب فهما من المظاهر التي تطلق العنان للتعويض عن الرغبات و الميول التي لم تتحقق تلبيتها.و على هذا الأساس،نفسر الاتجاه الطوباوي (أي الاتجاه الخيالي في السياسة و الاجتماع): بدافع التخلص من البؤس و الشقاء، يتخيل البعض عالما أفضل و مجتمعا فاضلا. و من هنا، تخيل المفكر الفرنسي (شارل فورييه) حدائق زاهرة يشترك في ملكيتها جماعة من العمال يتعاونون على استثمارها بحب وتفان، فلا يتغل أحد أحدا. فتخيل (فورييه) يفسره ما كان يعانيه من بؤس و غبن في (باريس) و (ليون) في ظل المجتمع الصناعي مع بداية القرن الـ19.

4- لكن، لحد الآن، تحدثنا فقط عن الوسائل المادية للإبداع و المناخ المحيط به. و بقي لنا وصف فعل التخيل المبدع ذاته. كثير من الناس يعتبرون التخيل به. و بقي لنا وصف فعل التخيل المبدع ذاته. كثير من الناس يعتبرون التخيل منافيا للتفكير المنطقي. يقول عالم الفيزياء و الكيمياء (فاراداي):

"لو علمتم كيف توصلت إلى اكتشافاتي لاعتبرتموني مجنونا" و يقول الكثير من الأنصار التقنية اليوم أن المرء إن شاء أن يحقق شيئا ما، فعليه أن يستعيد لمجابهة أفكار معارضة و أن يبتعد –قدر الإمكان- عن العادات الذهنية بحثا عن الإشكاليات.

إن السبل التي نجد بها ليست هي السبل التي نثبت بها.

ومن هنا، يشبه (كوندياك) مناهج التفكير المنطقي بالحواجز الموضوعية على جانبي الجسر من أجل أن تحفظنا من السقوط، و لكنها لا تدفعنا إلى الإمام للسير قدما.

5-غير أنه يجب إبراز دور الذكاء في عملية التخيل:

أ-إن التخيل –مهما يكن- لا ينفصل عن الذكاء الذي يعني القدرة على إدراك العلاقات بين الأشياء.إن فيزياء (نيوتن)-مثلا- تفسر في معادلة واحدة وقائع مختلفة و متباعدة جدا: سقوط الجسم، حركات الكواكب و حركات المد و الجزر.يقول (فاليري):"عبقرية (نيوتن) تظهر في قوله أن القمر يسقط في حين يرى الجميع أنه لا يسقط". و الشعر ذاته ألا يستمد روعته من التشبيهات و المقاربات؟

ب- إن دور الذكاء يظهر خاصة في العمل العقلاني الضروري الذي يعقب الكشف (المعرفة الحدسية). يقول (ايرمسون) بأسلوب واضح و مبتذل في نفس الوقت:"يتطلب الإبداع عشرا من الشهيق و تسعة أعشار من الزفير" و يجدر أن نذكر-كمثال-أن (كبلر) وضع تسعة عشرة فرضية حول مدار كوكب المريخ ليكتشف في النهاية أنه يدور بشكل بيضوي.

الفصل36: مشكل اللغة

1- لنعرف اللغة: هي القابلية لاختراع أول لاستعمال إشارات عن قصد و جوهر اللغة هو التلاؤم بين الفكرة و الرمز. وإذا حافظنا على هذا التعريف الجامع للغة في أذهاننا،فإننا نفهم-بسهولة- أن اللغة خاصية في الإنسان.

2- فعلا ! الحيوانات قادرة على نقل الخبر فعلى سبيل المثال، (فون فريش) بين أن النحلة تستطيع أن تحدد لأفراد نوعها المسافة و الاتجاه الذي يوجد فيه الغذاء بالرقص (و يختلف الرقص باختلاف المسافات و الاتجاهات). لكن هذه (اللغة) مرتبطة و محدودة ببعض الأوضاع التي توقعتها الطبيعة.فمثلا: إذا اكتشفت بعض النحلات كأسا به ماء محلى بالسكر (و قد وضع على رأس برج لجهاز إرسال توجد في أسفله الخلية)، فإنها لا تستطيع أن ترشد غيرها من الشغالات إليه. فتتجه هذه- على غير هدى-في كل اتجاه بدون جدوى.

3- و بينما نلاحظ أن إشارات النحل (دورات و رقصات) متصلة جدا بالمشار إليه و محددة بيولوجيا و فطرية في النوع، فاللغة البشرية مكتسبة (لفظ يعلم يعني بدقة تعليم الإشارات) و – بالتالي- هي اصطلاحية-اتفاقية إلى حد كبير. و إذن فلغة البشر حرة و مقصودة "أسمي (س)" يقول صاحب الجبر و بإمكانه أن يسمي (س) كل ما شاء له أن يسميه به. يقول (برغسون):"الإشارة الغريزية هي إشارة انخراط بينما الإشارة الذكية تكون متحركة". و لما كانت اللغة (البشرية) حرة اتفاقية أمكنها أن تتكيف مع كل الظروف باختراع نسق من الإشارات المناسبة لهذا الوضع المفاجئ أو لذلك.يقول (ديكارت):" إن العقل البشري هو أداة كونية تصلح لكل اللقاءات."

4- نفهـــم مـــن هـــذا أن اللغـــة لا تقتــصر عـــلى الكـــلام.فـــالكلام هـــو رمـــزي مـــن جملـــة الأنـــساق الممكنـــة. و بمعنـــى أدق-كـــما بـــين الـــدكتور (أمـــبردان)-أنـــه لا

توجد أعضاء للغة. "إن اللغة لا تملك أعضاء خاصة بها، و إنما تستعير أعضاء فقط" فالحنجرة اللسان و.... هي مبدئيا أعضاء للتنفس و التغذية. و تبقى كذلك حتى في الوقت الذي يتكون فيه الكلام و يتم". و من جهة أخرى، نحن نعرف أن (هيلان كلير) صماء، بكماء و عمياء استطاعت أن تتعلم بعض مبادئ اللغة بواسطة إشارات لمعطيات قابلة لأن تلمس فقط (نضع إحدى يديها تحت الحنفية و نرسم على الأخرى بإبرة الحروف التي تكون اسم الحنفة).

5- إن الفكرة المعاصر الذي يعكس مختلف الأنساق الرمزية التي نملكها و نستخدمها لنقل فكرة و لو عن بعد،قد أنشأ نظرية للإعلام. و يجب أن نفهم هنا أن الفكر البشري وحده هو الذي يخلق الإعلام.فالآلة قادرة على نقل الخبر الوارد بدون تطويره،بل و بإضعافه و إتلافه (تشويش في المذياع و في الهاتف) و نتحدث مخطئين عن آلة تقرأ. لكن آلة (ماك كيلوش) التي تحول الصور إلى أصوات لا تقرأ.إنما من يفكر و يتكلم اثنان:الأول هو من يقف في بداية السلسلة و هو المهندس صانع الجهاز و الثاني من يقف في نهايتها و هو الأعمى الذي يفكك الأصوات الرمزية الصادرة عن الآلة.

إن نظرية الإعلام لا تخص الفكر ذاته، بل تخص أدواته التي تزيد فعاليتها بالتدريج. هي بحث عن أساليب للإشارة أكثر اقتصادا (أي تنقل أكبر قدر من الأخبار بأقل ما يمكن من الرمزية و التجهيز).

6- من خلال ما سبق يتبين لنا مفارقة الفكر لأداته التي هي اللغة. غير أن اللغة-من جهتها-تثري الفكر- فعند الراشد الذي تعلم لغة ما، لا ينفصل الفكر عن الكلام. أفكر بالفرنسية حتى و إن لم أنبس ببنت شفة.و عندما أبحث عن كلمات، كلمات معينة بواسطة كلمات أخرى. فما يدعى بالفكرة الخالصة هو كلام صامت و قد لا حظ هذا (مارلوبونتي) قائلا:" الفكر داخاليا ليس شيئيا.إنه غير موجود خارج العالم و خارج الكلمات" إن اللغة في تجديدها للفكر تسمح له بتوسيع خبرتيه الأساسيتين: المشروع و التذكر...إن اللغة تمثل –بصفة خاصة-

رأس مال الفكر، ولاسيما اللغة المكتوبة التي تعتبر مخزون الأفكار القديمة. غير أن اللغة-كأية مؤسسة صنعتها الروح قصد تجسيدها-هي قابلة لأن تخدع الطرف الذي وجدت من أجله. و (برغسون) كان ممن بينوا أن اللغة بإمكانها إفساد طبيعة الفكر. و قد لاحظ أن أقصى ما تفعله هو التعبير عن الأشياء المادية الموضوعية في المكان. و علاوة على ذلك، أنها تضع بالنيابة عن تعدد الأشياء عددا محدودا و قليلا من الكلمات تعبر كل كلمة عن فئة كاملة من الأشياء. و هذا يعد ملائما للفعل المادي و الجماعي للناس تجاه العالم.إن هذا الأصل الاجتماعي و الذرائعي للغة المشتركة يحول دون التعبير عن الوقائع الروحية و الحياة الباطنية. إن لحظات حياتي الباطنية فريدة من نوعها و لا تقارن بحيث أن الكلمات العامة و المجردة لا يمكن إلا أن تخدعها و تجعلها سطحية-ضحلة.إن اللغة وجدت للتعبير عن الأشياء المكان لا عن (أمور) الزمان.

الفصل37: الذكـاء

1- إن مقابلة الذكاء بالغريزة موضوع كلاسيكي. فعلا ! يبدو أن السلوك الغريزي شبيه بالسلوك الذكي من حيث المراحل.ففي الحالتين توجد ملائمة الوسائل للغايات: انظروا إلى تلك الحشرات البناءة (الزنابير) التي تنشئ خلايا من طين (أو صلصال).إنها تتجه للاستيلاء على ديدان القز. فتشلها بلدغها في المراكز العصبية.ثم تنقلها إلى العش قبل غلقه. و هكذا تأتي اليرقات فتجد فيها زادا غذائيا جديدا. هذه السلسلة من العمليات المتناسقة لا صلة لها بما ندعوه بالذكاء.و فيما يلي نبين لماذا:

أ-إن جاء مجرب فثقب تلك الخلية التي أنشأتها الحشرة (الزنبور).فبهذه الأخيرة تهمل سدها. إنها تطتشف الثقب (بهوائياتها)، لكنها لا تصلحه، بل تتابع العملية المعهودة التي ستصير غير مجدية.فالبيضة الموضوعة و الديدان ستسقط-بطبيعة الحال-من الثقب الواقع في الأسفل، الأمر الذي لا يمنع الحشرة من الغلق لإكمال بناء سقف النخروب، و كأن شيئا لم يكن !

إن الناس عند إنشائهم عمارة يرمون الهدم الذي قد يتعرض له البناء الجديد (أي العمارة) في الوقت نفسه.أما السلوك الغريزي الجامد فهو يتنافى مع المرونة و المطاطية التي يتسم بها السلوك الذكي. و بصفة خاصة، نلاحظ أن السلوك الغريزي أعمى بينما الذكاء تتجلى أمامه الأشياء:انه يطير عاليا مكونا فعلا واعيا مركبا.إن هذا الطيران عاليا هو الذي يلفت من الغريزة.

ب-إن الإتقان الغريزي للفعل– الذي يوجد في الحيوان كآلية لا يدرك معناها-متخصص إلى حد كبير.إن النحلة الماهرة عند أداء مهامها المعقدة في الخلية، عاجزة عن الخروج من زجاجة عنقها في الظل و أسفلها في الضوء. و على النقيض من ذلك، ينزع الذكاء-كما يقول (كلاباريد):" إلى التلاؤم مع الأوضاع الجديدة".

و إذا كانت الغريزة وليدة إتقان فطري لسلوك تلاؤمي في مجال ينتظر أن يكون محدودا، فالذكاء يهيئ للإنسان تلاؤما مرنا مع كل الظروف الممكنة.

2- إذا كان الذكاء يتعارض –جوهريا- مع الغريزة، فهذا لا يعني أنه وقف على الإنسان و أن جميع الحيوانات (العجماوات) لا تتجاوز مجال الغريزة.و الحق أنه يوجد بين غريزة الحشرات و العقل البشري القادر على التجريد، يوجد بينهما ذكاء عملي مشخص سابق على اللغة.انه ذكاء يشترك فيه الإنسان مع الفقريات العليا. إن (برغسون) في كتابه "التطور الخلاق" جلب انتباه علماء النفس إلى هذه النقطة. يقول:"الإنسان الصانع أسبق من الإنسان الحكيم". و الذكاء في مرحلته الأصلية يبدو عند الإنسان بمثابة القابلية لصنع الأدوات" و الحق يقال، هذا الذكاء الحرفي عند الإنسان (الذي أشار (برغسون) إلى أهميته) لم يدرس بعمق، بينما الذكاء العملي عند الفقريات العليا كان موضوعا لأبحاث في غاية الأهمية.

3- لقد درس عالم النفس الألماني (كهلر) ذكاء القرد (الشامبنزي) في مركز كائن بجزر (الكناري) في الفترة ما بين 1914 إلى 1920. فهو يقترح مقياسا لذكاء الحيوان يتمثل في مدى استعداده لانجاز عروض أكثر أو أقل تعقيدا: دورة بسيطة عندما يتعلق الأمر بتجاوز عائق للحصول على طعام جذاب و فعل إمساك عندما يتعلق الأمر باستعمال أداة (عصا مثلا) من أجل الحصول على طعم.ان (كهلر) اعتبر ذكاء القرد حدسا (اكتشاف مفاجئ للحل). انه ذكاء يبقى دائما حدسيا و مشخصا. إنه يتمثل في "إعادة بناء المجال" كما يحبذ تسميته هذا الباحث و أنصار نظرية "تاغشطالت" إن القرد يرى فجأة العصا و الطعم معا. فهما يعودا عنصرين منفصلين عن المجال، و لكنهما يكونان معا "شكلا" إجماليا" أي "غشطالت". فالعصا ظهرت حدسيا بمثابة وسيلة الحصول على الطعم.

4- إننا من خلال هذه الدراسة، نقيس الفرق يقع بين ذكاء الحيوان العملي و ذكاء الإنسان النظري أي ذكاء العقل: إن ذكاء (الشامبانزي) ينحصر في القابلية لاكتشاف العلاقة بين الأشياء الموجودة في المجال. لكنه عاجز عن السيطرة على الزمان، حيث أن الماضي و الحاضر ليسا شيئين في المجال. إنهما فكرتان. إن (الشامبنزي) قادر علي إفراغ صندوق من الرصاص و نقله و استعماله للصعود من أجل الحصول على بعض الموازات المعلقة. و لكن، يلاحظ أن القرد بمجرد ما يخفف من وزن الصندوق، بحيث يصير قابلا للحمل و النقل، يحمله و ينقله باذلا-في ذلك-جهدا كبيرا، في حين كان بإمكانه أن يوفر على ذاته هذا الجهد لو أفرغه نهائيا من محتواه ! فذكاء القرد يجهل الصبر الزمني.انه ذكاء لا يعرف التراجع.

5-ذكاء الإنسان-على النقيض من ذلك- قادر على التخلص من الواقع المشخص أي من الحاضر و قادر على التفكير في أشياء رغم غيابها و على استحضار العالم داخليا. يقول (ماركس) بأن الفرق الجوهري بين أفشل مهندس معماري و أمهر نحلة هو "أن المهندس المعماري يحمل المنزل في ذهنه أولا".

6- إن الذكاء التجريدي (الذي يعرف بالقدرة على تصور العلاقات) يتكون عند الطفل على مراحل،كما بين ذلك السيد (بياجي).فعلى سبيل المثال، الطفل ذو أربع سنوات لا يعرف عكس الأوضاع. فإذا سألناه:"ألديك أخ؟ " يرد بالإيجاب و بصواب: نعم و هو جون. و لكن إذا سئل:" هل لجون أخ؟" يجيب بالنفي. و مقابل هذه الأنوية (اعتبار الأنا مركزا في الوجود)، نجد أن لذكاء الراشد قابلية إدراك الاتجاه المعاكس للعلاقات.

الفصل 38: العلم و التقنية

1- إن المعرفة العلمية تختلف مبدئيا-عن النشاط التقني إلى حد التعارض.فبينما تهدف التقنية إلى ما هو نافع و تسخر ذاتها لتلبية الرغبات البشرية، نجد أن العلم يهدف إلى بلوغ الحق-و بالتالي-يرفض الذاتية و يعتبرها وهما من الأوهام.إن التقنية هي مجهود يسعى إلى تحقيق ما نأمله-حاضرا-غير موجود) بينما العلم هو مجهود لمعرفة و تفسير ما\هو قائم.

2- و هذا، رغم أننا نعتبر أن التقنية هي تطبيق للعلم.يقول (باكون): "إننا لا نقدر على السيطرة على الطبيعة إلا بالخضوع إليها" و بعبارة أخرى، أنه من أجل القيام بتسخير الطبيعة يجب-قبل كل شيء-معرفة قوانينها: إن التقنية تريد تغيير الطبيعة و تريد إخضاعها إلى متطلبات الإرادة البشرية.لكن، يظهر أن هذه الإرادة لا تستطيع أن تتجسد في قدرة إلا بواسطة معرفة.فيجب أن تكون العلاقة العلمية معروفة أولا من السبب إلى الحادث لكي يمكن إنشاء العلاقة التقنية من الوسيلة إلى الغاية.

3- لكن العلاقات الموجودة-تاريخيا-بين العلم و التقنية هي متعارضة –إلى حد كبير- مع هذا المخطط المنطقي.فمنطقيا كان يجب أن ينشأ العلم ثم تنشأ التقنية المستخدمة للعلم.لكن الواقع (أي التاريخ) يثبت أن التقنية سبقت العلم لأن المعرفة ضرب من الكماليات،بينما العمل لا يمكنه أن يعاني من التأجيل.

إن التقنيات الطبية سبقت-بكثير- علوم الفيزيولوجيا- الفيزياء و الكيمياء. إن استعمال الرافعة و المستوى المنحدر (الشيء المعروف عند مهندسي مصر القديمة) سبق ظهور النظرية المبرهنة للرافعة و المستوى المنحدر.

4- غير أن التقنية السابقة على نشأة العلم هي ممارسة غريزية روتينية معرضة للوقوع في الفشل عدة مرات.و بالذات،أن فشل هذه الممارسة العفوية هو الباعث على التفكير العلمي.إن المصاعب التي اعترضت مساحي الأرض

في مصر القديمة-بعد فيضان النيل-عند إعادة توزيع الأراضي الفلاحية، كانت مصدر هندسة قياس الأرض.كما أن إنشاء الساعات ذات العجلات و إدخال المدفعية إلى الفن العسكري و كذا التطور في ميدان الملاحة البحرية،كل هذا فرض على الرياضيين تحليل مفاهيم الزمن و السرعة. و قد اخترع (كارنو) الديناميكا- الحرارية قصد رفع مردودية الآلات البخارية.وهذا من أجل انتزاع التفوق في مجال البحار من انجلترا.لقد ظهر هذا الاختراع بعد 10 سنوات من نشر (واترلو) لمذكرته:" أفكار عن القوة المحركة للنار".

5- ان الروح التقنية يهزها التحول المفاجئ إلى روح عملية.فالتقني تعترضه عوائق (مثال: سقاؤوفلورنسا عجزوا عن رفع الماء إلى أكثر من 10.33 في المضخة) و سيحول العالم هذه العوائق العملية إلى مشاكل نظرية.إن كلا من (غاليلي) و (تورشيلي) لا يطرحان سؤال:" كيف يمكن إيصال الماء إلى الأعلى؟ " و إنما يطرحان السؤال الآتي:" لماذا لا يرتفع الماء إلى أكثر من 10.33م؟ و هكذا بينما يريد التقني أن يتصرف و يفعل شيئا، يريد العالم أن يفهم قبل كل شيء.يقول (آلان):" إن الفكرة تنفصل عن المهن و تشرع في البحث داخل الجدل الدائر فيها عن سر الأشياء".

6- إن العلاقات بين العلم و التقنية-حاليا-جدلية.فمن جهة نجد أن العلم الأقل انشغالا (بأمور الحياة اليومية) يساهم-بدون سابق توقع من أحد-في نجاح التقنيات الأكثر نفعا. في سنة 1830، عندما انشغل الرأي العام العالمي بفيضان مياه مرسى (ميدوز) عندما تقدم (كوشي) بمذكرة حول "التخيلات" إلى أكاديمية العلوم.فثار الصحفيون-بشدة- ضد هذه الحسابات الغريبة و هذا الهذيان التجريدي" و قالوا: أليس من الأفضل-بكثير- البحث لإيجاد تقنيات فعالة من أجل الغرقى؟؟ فحينئذ لم يتوقع أحد أنه سيظهر من المهندسين من يكيف رمزية هذه التخيلات مع ظواهر التيارات المترددة المتعاقبة.إذن فالحساب (أي الرياضيات) سيجعل تقنيات الكهرباء تتقدم، مما ينجم عنه تحسين إضاءة

و من جهة أخرى، تقدم التقنية خدمات ضرورية إلى العلم.فالتحقق من صدق الفرضية مسألة تقنية. فيجب تخيل عتاد مكيف و معد لهذا الغرض بمهارة. إن المخبر يرتبط بالصناعة التي أوجدت الأجهزة. إن ما أدى إلى وضع ميكانيكا (نيوتن) موضع التساؤل و ما دفع إلى نشأة نظرية النسبية هو عتاد تقني و دقيق بشكل خاص: إن التقنية (ميكلسون) و (مورلي) التي تتمثل في قياس شعاعين من الضوء بجهاز خاص ينتشران في اتجاهين مختلفين (أحدهما في اتجاه دوران الأرض و الآخر في الاتجاه المعاكس) هذه التقنية لم تسجل أدنى فرق في السرعة بين الشعاعين و هذا رغم أن الجهاز كان من الإتقان و الدقة بحيث يمكنه تسجيل سرعة تحرك الأرض حتى و لو كانت أقل 10 مرات مما هي عليه في الواقع.إن الطابع السلبي للتجربة (و هو طابع أصبح ذا دلالة بسبب ما بلغته التقنية من مستوى عال من الدقة) فرض مراجعة فكرة المكان المطلق و الميكانيكا الكلاسيكية، الأمر الذي فتح المجال لنشأة نظرية (آيشتاين). و عليه يظهر جليا أن العلم يخضع إلى تبعية للتقنية بحيث "يقاس عمره بأدوات القياس" كما يقول (باشلار) و علاوة على ذلك، أن النشاط العلمي مهما كان خالصا محضا،فهو مرتبط و متطابق مع التقنية بمعناها العملي (أي من حيث هي أسلوب في الانجاز).فالمنطق الصوري عملي لأنه يبني نتيجة من مبدأ. و الرياضيات التي تتعامل مع الرموز هي عملية إلى أقصى حد. أما تصورات الفيزياء فهي أشد ما تكون ارتباطا بالتقنية، بحيث يكون كل تعريف فيها إجرائيا. إن العلم كلما اتجه نحو التنبؤ و نحو قياس نتيجة ما على حساب مهمته الأولى و هي معرفة جوهر الأشياء، كلما تطابق مع التقنية.

الفصل 39: الروح العلمية

1- من أجل إدخالكم في قلب الروح العلمية و مستلزماتها، نقترح عليكم- بادئ ذي بدء- مجابهة بين نمطين من الشرح أحدهما مأخوذ من الكيمياء السرية القديمة و ثانيهما علمي معاصر مأخوذ من الكيمياء الحيوية. فحسب (باراسالز) و هو كيمياوي-سري في القرن الـ16. "أن الصدأ أو الزنجار يشكلان فضلات المعادن التي تأكل و تشرب من الأرض." انه شرح يخلع على الطبيعة صفة إنسانية. فالإنسان، بدل أن يفسر الطبيعة موضوعيا، يسقط عليها صفاته.فهذه الكيمياء السرية ليست إلا بيولوجيا (بشرية) مقنعة. ف (بارالز) يسقط تجربته البشرية في الهضم على الظواهر الكيميائية (و يوجد هنا إسقاط خلقي أيضا، فكأن الإنسان يلوم المعادن-ضمنيا-على شراهتها).

إن العلم المعاصر يعكس شكل هذا الشرح. فبالنسبة لنا أن الهضم هو مجرد تحلل المواد الغذائية بالماء بواسطة خمائر. فالكيمياء عندنا (أي العملية) ليست شبه-بيولوجيا- بل البيولوجيا عندنا (أي العملية) هي التي تجتهد لتتحول إلى كيمياء. فبدل إسقاط الإنسان على الطبيعة، تفسر الإنسان بمخططات مأخوذة من العلوم الطبيعية: إنه العكس الكلي للموقف البدائي (اللاعلمي) الممثل من طرف (باراسالز).

2- يجب أن نفهم أن الروح العلمية ليست طبيعية لدى الإنسان. فما هو طبيعي هو الإسقاط اللاشعوري و السذاجة بينما الروح العملية تستلزم- على النقيض من ذلك-روحا نقدية. و هذه الأخيرة تتجلى في إرادة قوية جدا من أجل القطيعة مع آفاق المعرفة الساذجة الغارقة في الذاتية.إن الموقف العلمي يستلزم نسكاو زهدا حقيقيا.فمن أجل التحلي بالموضوعية العملية، يجب التخلص من الذاتية المفروضة علينا من طرف عضويتنا أي من طرف أجسامنا (الانتقال

من المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية و إحلال الشمس التي يتصورها الفلكي محل الشمس التي نراها بأعيننا) كما يجب التخلص أيضا من الذاتية المرتبطة بالميول النفسية و الأهواء. و من الذاتية ذات الأصل الاجتماعي التي تتمثل في العادات و التقاليد. و من الضروري التغلب على قوة العادات النفسية و الاجتماعية بالقوة العقلية للبراهين.

و هذا، لأن الروح النقدية ليست سوى إلزام بناء جدا ألا و هو إلزام الحقيقة و الموضوعية.إن الروح النقدية-كما ذكرنا مرارا-هي معنى البرهان. إن الميل لجوهري للروح العملية يمكن في تجنب تأكيد ما لا يمكن إثباته. إن الرياضي لا يقرر شيئا لم يستنبط من نسق لمصادرات موضوع مسبقا (و لا يمكن إعادته إلى قاعدته الأولى بصرامة المنهج الفرضي-الاستنباطي التي لا مثيل لها). أما كل من الفيزيائي، الكيميائي و البيولوجي فهو يخضع فرضياته إلى التحقق التجريبي مكثرا من التجارب من أجل إنشاء حزمة من الحجج التي ستفصل في الأمر (كل الفروض التي تكذبها هذه الحجج تلغى).

4- إن الصرامة لم تكن ممكنة لولا أن العلم يمتلك لغة دقيقة لا تدع مكانا لأي لبس ألا و هي لغة العدد أي لغة الرياضيات التي ينتشر استعمالها في كافة حقول العلم.يقول (كانط) " في علم ما، ليس هناك ما هو علمي إلا ما هو رياضي" و يقول (برونشيفيك): " المعرفة هي قياس." أما (باشلار) فيقول: "الرياضيات هي اللغة الدولية للعقل."فالحادث لا تكون له دلالة علمية إلا عندما يمدنا بخصائص موضوعية قابلة للقياس.كما أن البناء العلمي للحادث يتمثل عموما-في تخيل سلسلة من التقنيات تنقل الملاحظة إلى مجال تكون الظاهرة فيه قابلة للقياس أي إلى مجال مرئي و ممتد في المكان.أمثلة:قياس الحرارة بتمدد الزئبق،قياس الوزن بتتبع موضع إبرة الميزان بدل تقديره بالإحسان العضلي الذاتي و غير الدقيق و قياس القوة بمدى امتداد النابض.

5- إن العزم على طرد ما هو ذاتي من المعرفة و على الصرامة في إجراء الملاحظات، في القياس و في الاستدلال و هو ما يمثل الروح العلمية،يتضمن صفات خلقية بقدر ماهي ذهنية.يقول (غوبلو):" إن الروح العلمية هي مجموعة فضائل."فا لرياضي يتصف بفضيلة لا مثيل لها عند غيره و هي تجنب تأكيد ما لم يثبت صحته. و كل من الفيزيائي، الكيميائي و البيولوجي يتصف بالتواضع، عندما يخضع فرضيته إلى حكم التجربة. و جميعهم يتسمون بالشجاعة في معارضة العادات القائمة و التقاليد الراسخة. و هم على استعداد لرفض المكافآت و التشريفات إذا لزم الأمر. و هذا كله حبا للحقيقة يقول (نيكول):" العالم يحب حلمه كثيرا و هذا يمنعه من الخضوع إلى أي سلطان آخر".

6- لكن، لا تكفي هذه الصفات الخلقية و الذهنية لوصف الروح العلمية.فهي خصال و فضائل وجدت منذ وجود الإنسان على سطح المعورة، بينما العلم هو مغامرة حديثة العهد في التاريخ، إذ أن عمرها لا يعد و أن يكون بضعة قرون فقط (ظهور الفيزياء في القرن ال17،الكيمياء في القرن الـ18 و البيولوجيا في القرن ال19). إذن فالروح العلمية هي من جملة ما أنجزه التاريخ.فهي حادث اجتماعي أكثر منه فرديا.و في يومنا، نجد أن الحي العلمي هو الذي يوحي بروحه العلمية إلى العالم الشاب.فمن أجل أن يصبح الإنسان عالما، يجب أن يتأقلم مع الممارسة المخبرية و مع الاختبار الرياضي للنتائج التي توصلت إليها الأجيال السابقة. فكما قال(باشلار):" مما شك فيه، أن العالم هو الذي يخترع العلم،لكن العلم-هو الآخر-يخترع العالم و يربيه." إن صورة الباحث المنعزل في قوقعته تجاوزها الزمن. فيجب إبدالها "بالحي العلمي" أين يحكم (اتحاد عمال الحجة" كما عبر (باشلار) عن ذلك و أجاد.

الفصل40: الاستدلال الرياضي

1- إن فكرة البرهنة حاضرة بوضوح في المنطق الصوري الأرسطي: إذا كان كل إنسان فانيا (كبرى) و إذا كان سقراط إنسانيا (صغرى) إذن سقراط فان (نتيجة). إن ما يميز هذه النتيجة هي أنها ضرورية.فكما قال (فاليري): "ما قتل (سقراط) ليس السم، إنما هو القياس". و هذه البرهنة تقوم على تدرج في التضمن و التطابق.فسقراط محتوى في فئة الناس.وهذه محتواه في فئة القابل للفناء. فالنتيجة "سقراط فان" هي مطابقة للمقدمتين أي هي تقول نفس ما تقوله المقدمتان. فالقياس هو تحصيل حاصل.فالاستدلال يكون ضروريا أو مقنعا أو –بكل بساطة- برهنيا عندما تتطابق النتيجة مع المقدمات. و لما كانت النتيجة متطابقة مع المقدمات ضمنيا، كانت ضرورية و لم يكن من الممكن إلا أن تكون.

2- إن الاستدلال الرياضي ضروري ضرورة الاستدلال القياسي و لكنه لا يقف عند حدود العمليات الأولية للتضمن، و إنما يشمل كافة أشكال العلاقات بين المقادير الكمية، فالاستدلال التالي قريب من القياس: أ=ب (كبرى)، ب=ج(صغرى) إذن أ=ج(نتيجة) فالنتيجة مبرهنة-هنا أيضا-لتطابقها من المقدمتين.و هكذا يقول (ليبتز): البرهان ليس شيئا سوى استنتاج حقيقة من حقائق كانت معروفة.فالبرهان على أن 2+2=4 يكون بإعادة هذه القضية إلى قضايا مقبولة سلفا أي إلى تعريفات الأعداد: فالعدد 4 يعرف بأنه الكم المساوي ل:3+1 و العدد 3 يعرف بأنه الكم المساوي 1+2. و هكذا و هكذا يمكن تعويض 3 في التعريف الأول بما يساويها، فتكون 4=(2+1)+1 أو (1+1)+2=4 و بما أن 1+1=2 بالتعريف.إذن 2+2=4 فالبرهنة إذن هي تطابق. و هي نوع من الألعاب يتمثل في التعويض الذي نرد بواسطته القضية المراد إثباتها إلى القضايا المعروفة مسبقا.

3- إن استنباط (استنتاج) نتيجة يعني ردها إلى قضايا أسبق منها، و هذه القضايا السابقة ذاتها مستنبطة من قضايا أخرى. و لكننا، و نحن نتقدم "في هذه السلاسل الجميلة للعقل"- على حد تعبير ديكارت- سنصل في النهاية الى قضايا أولى هي نقطة الانطلاق للاستنباط، و لكنها ليست مستنبطة: بديهيات،مسلمات و تعريفات. و هي كلها تصورات قريبة جدا من بعضها البعض. يقول (بوانكاري) بأن المسلمة هي تعريف مقنع.ومنظرو و علم المصادرات (ما يدعى بالأكسيوماتيك) المعاصرون لا يرون فرقا بين البديهيات و المسلمات.فما يجب أن نعرفه-حسب هؤلاء-هو أن هذه المبادئ ليست معطيات نقبلها بشكل سلبي، إنما هي موضوعات اصطلاحية-اتفاقية. يقول (لالاند) في قاموسه "إنها تنشأ بفعل إرادي يقوم به الفكر في بداية الاستنباط" في هذا المجال، قامت ثورة أساسية في القرنين ال19 و ال20 بينما- بالنسبة لديكارت- تعتبر المبادئ "قضايا طبيعية بسيطة" مستمدة من الحدس الذهني أو بديهيات مطلقة. إن الاستنباط الديكارتي لا غاية له إلا تحريك البداهة من المبادئ الأولى عبر "السلاسل الجميلة للعقل" إلى أقصى القضايا المستنتجة. فالاستنباط هو مجرد حدس مستمر، يتحرك إلى مالا نهاية عبر مفاصل المقال (أي أن الحدس يربط بين عناصر البرهان). إن التصور المعاصر للرياضيات مختلف إلى حد كبير و معاصرونا قد زامنوا ما دعاه السيد (بوليغان): " انتكاس المطلقية الرياضية" فالمبادئ لا ينظر إليها على أنها بديهيات، و إنما مجرد قضايا اتفاقية. و القضايا لما نستنتجها تفقد صفة الحقائق المطلقة.لنأخذ مسلمة (اقليدس) الشهيرة التي يدعونا إلى قبولها ليثبت القضية رقم29:" من نقطة خارج مستقيم،على سطح مستو لا يمكن أن يمر سوى مواز واحد لهذا المستقيم."أما اليوم، تعتبر هذه المسلمة مجرد **موضوعة اصطلاحية اتفاقية مختلفة: (لوباتشيفسكي) يقرر أنه من نقطة خارج مستقيم تمر عدة موازيات لهذا المستقيم.أما (ريمان) فيقرر أنه من نقطة خارج مستقيم لا يمر أي موازي لهذا المستقيم.فهذه الهندسات تمدنا بثلاثة تعريفات**

مختلفة للمكان.لنأخذ الآن القضية الآتية:"مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين و نتساءل: هل هي صحيحة أم خاطئة؟ هذا السؤال، بهذه الصفة المطلقة لا معنى له، إن هذه القضية تكون صحيحة إذا قبلت مسلمات (اقليدس) و تكون خاطئة إذا وضعتها في هندسات أخرى.إن الحقيقة في الرياضيات فرضية استنباطية،كل قضية تكون صحيحة عندما يتم استنباطها بشكل صحيح من الفرضيات الأولى.لكن غيروا الفرضيات،تتغير النتيجة.

4- يسمى "أكسيوماتيك" أو علم المصادرات "كل نسق من المبادئ و يسمى بهذا الاسم أيضا الفرع الرياضي الذي يعني بوضع و بإحصاء جميع المبادئ الضرورية فقط،بحيث يقوم النسق الرياضي المراد تأسيسه على قاعدة تتكون من أقل عدد ممكن من المصادرات. ومن هنا، أعاد (هلبرت) تدوين هندسة (اقليدس) بإعلان نفس المسلمات، لكن بدقة و صرامة أكثر.فالبنسبة لأي نسق يكفي أن تكون المسلمات منسجمة (خالية من التناقض الداخلي و لا تتناقض فيما بينها)،مستقلة (بحيث لا يمكن لأية واحدة أن تشتق من غيرها من المسلمات الأخرى،و إلا كانت عبارة عن نظرية) و كافية (بحيث يتم إحصاء جميع المسلمات الضرورية فقط).

5- إن دراسة كتاب في الرياضيات يطلعنا إذن على صورة نسق صوري صارم جدا.لكن الرياضيات التي تم انجازها لا يجب أن تخفي الرياضيات و هي في طريق الانجاز.فالي جانب المنطق الخالص،يسترد الحدس-هنا- حقوقه.و هذا لأن تحصيلات الحاصل لا تبدو للعين منذ الوهلة الأولى. فعلى سبيل المثال، من أجل الانتقال من نظرية مجموع زوايا المثلث إلى نظرية مجموع زوايا المضلع يجب تقسيم المضلع إلى مثلثات.إن الرياضي يجب أن يبتكر القواعد العملية التي تسمح له بالاستنباط.فبفضل العمليات التي يصنعها يثبت نتائجه. لكن، استعمال العملية الاصطناعية لا يتطلب الإثبات و إنما يجب إيجاده.إن الشكلية الاستنباطية تأتي دائما عقب الكشف الحدسي. و لا تنسوا أن اغلب نظريات (اقليدس) كانت معروفة قبل أن يرتبها هو و يضعها ضمن نسقه الهندسي.

الفصل41: المنهج التجريبي

1- إن نقطة الانطلاق هنا هي ملاحظة الظواهر.لكن الظواهر التي تجعل العلم يتقدم ليست جميع الظواهر:إنها الحوادث-المشاكل أو ما يدعوها (باشلار) ب "الحوادث الجدلية".بمعنى أن الحوادث التي تم اكتشافها حديثا تتعارض مع نسق العالم المقبول سابقا(أي تتعارض مع المعارف الباحث السابقة): سقاؤو(فلورنسا) لاحظوا أن الماء لا يصعد في المضخة الفارغة إلى أعلى من 10.33م (وقع هذا في سنة 1643).لقد حدث هذا في فترة كان يسود فيها الاعتقاد بأن الطبيعة تخشى الفراغ. و (لافوازيه) عندما أذاب قطعة من الرصاص (في أكتوبر 1772)، لاحظ أن الرصاص المذاب الذي يسمى بكلس المعدن قد زاد وزنه في عهد كان يسود فيه الاعتقاد:أي معدن هو مركب من كلس و "فلوجستيك" و إن الإحراق يحرر الفلوجستيك. إذن فكيف أن هذا الكلس (المعدن المذاب) أصبح أثقل من قطعة المعدن السابقة (مادام هذا الفلوجستيك قد فر)؟ أما (كلود برناد) قد لاحظ (في سنة 1843) أن بول الأرانب التي جئ بها إليه من السوق حامض و صاف بينما الحيوانات المعتشبة ذات بول أساسي (أي قاعدي). و (لوفيري) لاحظ (في سنة 1846) أن مدار الكوكب (أورانوس) يختلف عن المدار الذي يجب أن يكون له حسب القوانين التي وضعها (كبلر) و (نيوتن) على أساس اعتبار الجاذبية التي يمارسها على (أورانوس) الكوكبان المجاوران له (الزهرة) و (زحل).

في كل هذه الملاحظات، يظهر الحادث بمثابة فارق و اختلاف و بمثابة تناقض بين الفكرة و المعطى.

2- إننا الآن نفهم ما يمكن أن تعنيه الفرضية.فهي ليست مجرد تخمين فجائي و عرضي،إنما-كما يقول (كلود برناد)-: هي تفسير مسبق و عقلاني لظواهر الطبيعة".إن الفرضية تعيد بناء المعقولية المنسجمة التي قطعها الحادث

الجدلي.إن العالم لا يجيب مباشرة و نهائيا على سؤال:"لماذا؟" بحكم تأكيدي و لكنه يحول هذا السؤال إلى سؤال جديد قد صاغه (باشلار):" لم لا؟" إن لفرضية هي من ابتكار الذكاء قصد حل التناقض المطروح من طرف الحادث-المشكل. فهي مجهود يهدف إلى فهم الحادث أو إلى أخذ جميع الحوادث من أجل تنظيمها في نسق (و أصل كلمة النسق....." الفرنسية إغريقي و يعني وضع المجموع). مثلا:فرضية الضغط الجوي تسمح بفهم عدم صعود الماء في المضخة الفارغة إلى أعلى من 10.33م. نلاحظ أن الضغط الجوي قبل أن يكون تجربة هو إلزام.يقول (برونشفيك): " هي (يقصد الفرضية) ابتكار و فعل عقلاني" كما أن ارتفاع وزن المعدن المذاب يصبح معقولا في ضوء فرضية (لافوازيه): الاشتعال ليس إضاعة الفلوجستيك و إنما-على النقيض من ذلك- تثبيت الأكسجين.وبشأن (كلود برناد)،فمن أجل عقلنة صفة الحموضة و الصفاء لبول أرانبه، افترض أن الأرانب عندما تتعرض للصيام "تتغذي من دمها ذاته" الأمر الذي يجعلها في وضعية الحيوانات اللاحمة.كما أن (لوفيري) افترض وجود كوكب يمارس تأثيرا على (أورانوس) و يفسر لنا "اضطراب" هذا الكوكب. فيحسب كتلة هذا الكوكب الافتراضي و بعده و يسميه (نبتون) من أجل أن يصبح تحرك (أورانوس) معقولا في إطار قوانين (نيوتن).

و هكذا،إنشاء فرضية هو إدماج للحادث في نسق العلاقات المعقولة التي يضع فيه العالم الحوادث الممكنة.فالفرضية تبدو بمثابة إمكان تم ابتكاره. ووظيفتها تحويل الواقع إلى معقول.

3-على أن الفرضية لا تكون ذات دلالة عملية إلا إذا كانت قابلة للتحقق. و يمكن كذلك أن تكون أحيانا مباشرة.فقد تحول كوكب (لوفيريي) المحتمل إلى كوكب واقعي لما أبصره الفلكي الألماني (غال) بتاريخ 23 سبتمبر 1864 بواسطة مناظره الفلكي.

لكن، كثيرا ما لا يكون التحقق من الفرضية ممكنا إلا بواسطة الاستنباط. فقد استدل (باسكال) على النحو الآتي: إذا كان صحيحا أن الضغط الجوي هو الذي يفسر عدم ارتفاع الماء في المضخة الفارغة إلى أعلى من 10.33م (أو ارتفاع الزئبق في الأنبوب إلى 76سم)، إذن ارتفاع الزئبق في الأنبوب الموضوع في حوض به زئبق يجب أن ينخفض كلما ابتعدنا نحو الأعلى.فمن الفرضية استنبط (باسكال) نتيجة.و هذا،تماما يتم في الرياضيات أي استدلالي فرضي استنباطي.

لكن،هيهات أن يقف عند هذا الحد،و إنما يجب إخضاع هذا الاستدلال إلى التجريب.فيجب التحقق من هذه النتيجة،الأمر الذي يقوم به (باسكال) على أعلى قلعة القديس (جاك) و يقوم به صهره (بريي) على قمة (ب يدي دوم).

4-غير أنه يجب إدراك أن هذا المنهج في التحقق من الفرضية بواسطة التحقق من نتائجها لا يملك الصرامة المطلقة. فالمنطقة علمونا أنه من فكرة كاذبة مثل:"لكلاب أسماك" نستطيع استخلاص نتيجة صادقة و هي:"إذن الكلاب فقريات" ذلك هو شأن بالنسبة لموضوعنا هذا. فالنتيجة المستنبطة من الفرضية قد تكون صادقة بدون أن تكون الفرضية ذاتها صادقة.و بالمقابل، إن تحققنا من كذب النتيجة المستنبطة من الفرضية،فهذا يعني كذب الفرضية (المنطق يثبت أنه لا يجوز لزوم الكذب عن الصدق في حين يجوز لزوم الصدق عن الكذب).

5- يجب أن يقرأ على أنه تكديس هادئ (أي آلي) للحوادث. و إنما يتعلق الأمر بالانتصار على التناقض في كل مرة و يبدو الامتحان التجريبي بمثابة "أزمة نمو في الفكر" إن الحقيقة التجريبية ليست حادثا ملحوظا بصفة سلبية، بل هي حل لتناقض.

الفصل 42: الحتمية، الغائية و الصدفة

1- إن فكرة السببية هي فكرة ميتافيزيقية أكثر منها علمية (و في شكلها المطلق تعني الخلق. فالـلـه هو سبب مادام خالقا). و هي فكرة ممزوجة بالعواطف البشرية.(أشعر بأني السبب عندما أتصرف و أبذل مجهودا.وهو ما يمثل عندمان دوبيران فكرة السبب) و هي مرتبطة بفكرة المسؤولية (السبب هو ما كان محل نظر و تساؤل أو ما كان في قفص الاتهام.و المحضر هو "سبب" حسن أو قبيح".

2- ان العلم يضع محل فكرة السببية فكرة القانون أو الحتمية.ان لم يتساءل:لماذا تسقط؟ و بعبارة أخرى. وصف السقوط الحر بمعادلة جبرية، الأمر الذي يسمح بحساب سرعة جسم في اللحظة ز1 بعد أن سقط في الفراغ في اللحظة ز0. كما أستطيع تكوين علاقة رياضية بين سخونة قضيب حديدي و تمدده.فداخل العلاقة (المشروعة) بين ظاهرتين، يأخذ مفهوم السبب معنى وضعيا و عمليا.إن السبب (أو العلة) هو الظاهرة التي يجب أن أحدثها لإنتاج حادث ما.

3- إن القانون له أهمية عملية و تقنية كبيرة لأنه يسمح بالتوقع.انه لا يزعم أنه يمدنا بمعقولية كلية.انه لا يمنحنا سر العلاقات بين الظواهر التي يعبر عنها.إن العلم ليس عبارة عن ميتافيزيقا.فهو يكتفي بوضع مبدأ الحتمية كمسلمة، هذا المبدأ الذي يؤكد أن كل ظاهرة محددة و مرهونة بشروط معينة.ولا يمكن للظاهرة أن تحدث إلا إذا تحققت هذه الشروط.و عندئذ فقط،تحدث بالضرورة.

4- إننا نتحدث عن الغائية عندما يبدو أن اجتماع شروط معينة يوحي بغاية تتجه إليها الحادثة أو الحوادث عن وعي أو غير وعي.فعلى سبيل المثال،ظاهرة الاتصال تفسر بآلية بصرية (تكون الصورة و قيام القرنية بوظيفة العدسة)، كما تفسر بشروط عصبية (وقوع الصورة على منطقة الأبصار للقشرة الدماغية).

و هذه الشروط المختلفة (الجهاز البصري و الجهاز العصبي لا يعودان إلى نسيج جنيني واحد) هذه الشروط تبدو متظافرة من أجل أحداث الرؤية.فالعين وجدت للإبصار. ذلك مثال نموذجي للتفسير الغائي.

5- يقول (كانط) أن مبدأ الحتمية تأسيسي، بينما مبدأ الغائية منظم فقط. و بعبارة أخرى،أن مبدأ الحتمية لابد من الإقرار به من أجل تحقيق الموضوعية في التجربة،بينما مبدأ الغائية اختياري(...) فإذا اعتمدتم بالغائية، فأنتم مضطرون إلى الاعتقاد بالحتمية، حيث أن الغائية تتضمن الحتمية.لكن، إذا اعتقدتم بالحتمية،فبإمكانكم أن تشكوا باستمرار في فرضية الغائية.

على سبيل المثال، يبدو أن العصفور وجد على صورته من أجل أن يطير.

فهو قادر على الطيران بواسطة البنية العظمية لجناحيه، و هي عظام خفيفة جدا، مجوفة (مقعرة) مليئة بالهواء، و بواسطة الشكل البيضوي لجذعه و الخفة القصوى لرأسه و رقبته و كذا بتحكمه في ريش جناحيه.و عليه، يستطيع الميتافيزيقي أن يغامر بالقول أن العصفور وجد هكذا من أجل أن يطير.أما العلم، فلا يهمه أن تكون هذه الفرضية صحيحة أو خاطئة. ما هو أكيد بصفة مطلقة هو أن العصفور يطير لأنه وجد على هذا الشكل. فالغايات-إن كانت هناك غايات-لا تتحقق إلا بوسائل. و الوسيلة هي التي تحدد الغاية. إن الغائية- لا يهم بالنسبة للعلم إن كانت شكلية أو واقعية-تتحقق بآليات محددة بدقة و صرامة.

6- إن مفهوم الصدفة-عند البعض-يقع في الطرف المضاد للحتمية.فإذا عرفت الحتمية بالتوقع يكون هذا مقبولا.و هذا على نحو ما شرحه السيد

(دوبروغلي) بقوله:"هنالك حتمية عندما تسمح معرفة مجموعة من الحوادث الملاحظة في الحاضر أو في لحظات سابقة بالتنبؤ الصارم بحدوث هذه الظاهرة أو تلك في فترة معينة مستقبلا." و مادامت الحتمية هي التوقع (أي التنبؤ)، فالصدفة هي اللاتوقع. فمثلا:ربحت نصيبا ماليا مهما في لعبة اليانصيب، فهذا

صدفة. لكن هذا لا يعني أن العجلة الكبيرة في توقفها عند الأرقام الرابحة توقفت عن الخضوع إلى قوانين الطبيعة.إن العجلة توقفت بمدى تأثير الدفع الميكانيكي و تأثير الاحتكاك. و هنا لا يوجد أي اتفاق أو اقتران ممكن بالمعنى الميتافيزقي للكلمة.إن الحادث يكون اتفاقيا أو اقترانيا عندما يكون بإمكانه أن يحدث أو لا يحدث رغم توفر جميع مقدماته.فلا أحد يزعم أن ذلك هو الشأن بالنسبة لنتيجة لعبة اليانصيب.فكوني ربحت بالصدفة يعني-ببساطة-أنه لم يكن بوسع أحد أن يتنبأ بالنتيجة.

7- إن اللاحتمية أي الاتفاق أو الاقتران المطلق لا يستوجب أن يكون الحادث غير قابل للتحديد مستقبلا فحسب،و إنما أن يكون غير محدد أيضا. و يتجلى هذا في موضوع علاقات اللايقين عند (هيزنبرغ) التي بينت أنه لا يمكن تحديد موقع الجسيمات و ضبط سرعتها في الوقت نفسه. و الواقع،أنه في هذه الحالة يوجد أيضا عجز عن تأكيد اللاحتمية في ذاتها.و هذا لأنه من أجل تحديد موقع الاكترون بدقة يجب تسليط الضوء عليه أي تفجيره بالفنون :مما يؤدي إلى تذبذب كمية حركته (وهنا نلاحظ أن حتمية الملاحظة تشكل عائقا أمام ملاحظة الحتمية).

8- من الأفضل تعريف الصدفة،مع (كورنو)، بأنها نقطة تقاطع حتميات مستقلة عن بعضها البعض.مثال عن الصدفة: قرميدة تقع على أحد المارة.فهذه حتمية طقسية ميكانيكية تلتقي مع حتمية نفسية تتمثل في الدافع إلى التجول.

9- إن فكرة الصدفة تعرف بالنسبة إلى الغائية.فالصدفة هي نفي للغائية و لكنها مظهر بسيط لها. (يقول برغسون بعد-أرسطو-أنها الحتمية التي تتصرف كما لو كان لها قصد).

10- فمثلا لما أنسب للصدفة ربحي في اليانصيب،أجعل العناية الربانية في إجازة: كل شيء يحدث كما لو أن هنالك غائية جلبت لي الحظ. لكنها الصدفة. و بعبارة أخرى. لا وجود إلا للحتمية العمياء و لا وجود للغائية.كما أنه ليس هنالك من اله منتقيم جعل القرميدة تسقط على الشخص المار. فلا وجود لأي قصد،إنها الصدفة.

الفصل 43: العلوم الإنسانية:هل التاريخ علم؟

1- هناك ثلاثة اعتراضات رئيسية سجلت ضد من يزعم أن التاريخ علم و هي:

أ- قبل كل شيء لا وجود لملاحظة مباشرة للحادث في التاريخ، إذ أنه يعرف بأنه الماضي.و الماضي من حيث الجوهر-هو ما لم يعد موجودا.

ب- بالإضافة إلى ذلك أن معرفة الماضي حتى لو كانت ممكنة،فهي تبقى ذاتية.فالمؤرخ هو شخص في مجتمع و ينتمي إلى طبقة اجتماعية و فترة زمنية ما.

انه لا يحصي الماضي إلا بواسطة إسقاط نفسه عليه:إسقاط قيمه و انشغالاته الراهنة.إن واضع العلوم لا يمكنه اعتبار ذاته جزءا لا يتجزأ من موضوع العلوم.

ج-أخيرا، مادام التجريب غير قابل للتطبيق في التاريخ،فالمؤرخ لا يستطيع استخلاص قوانين علمية فهو لا يفسر و إنما يحكي.

2- لكن، إذا كان الحادث لا يلاحظ،فيمكن إعادة بنائه انطلاقا من آثاره القائمة في الحاضر و من الوثائق (الدالة عليه) الباقية.وهذه الوثائق هي عبارة عن شهادات بصفة خاصة أي هي روايات تركتها الأجيال السابقة.و مؤرخو اليوم بإمكانهم استعمالها بشرط إخضاعها إلي عمليات النقد.و الأصل اللغوي لهذه الكلمة إغريقي فهو "كريسيس" أي الفرز و المقصود هنا، هو استعمال جملة المناهج لتمييز الحق من الباطل في الشهادات التاريخية.و النقد الخارجي يتمثل في إعادة ترتيب و تقديم الشاهدات في أصلها و إبعاد جميع النصوص المحرفة.و المخطوطات السابقة على ظهور الطباعة هي نسخ لنسخ (و الناسخون لا يترددون في تغيير الأصل).إن التناقض المحتمل بين الأفكار و اختلاف الأسلوب يسهمان بالكشف عن التحريف.أما النقد الداخلي فينصب

على دراسة حقيقة الوثيقة نفسها.لهذا يجابه المؤرخ بين مختلف الشهادات، إذ أن عدم الاناقض هو قرين الحقيقة.هذا ولاسيما بجانب الشهادات المقصودة، توجد الآثار التي يتركها الماضي خلفه. و يقوم علم الآثار بالكشف عن الشهادات و تفسيرها (عملات،وسائل،تسجيلات..الخ) فمثلا الألواح "الكلودية" التي اكتشفها الأثريون في مدينة (ليون) تحفظ النص الأصلي لخطاب الإمبراطور (كلود) الذي لم نكن على علم ب هالا من خلال شهادة (تاسيت).

و بهذا نكون قد ضربنا عصفورين بحجر واحد:اطلعنا على النص الحقيقي، و في الوقت نفسه،تمكنا من تسليط الضوء على وجهة نظر(تايست) الذي فسر الخطاب انطلاقا من أحكام مسبقة كانت لديه كوزير للإمبراطور.

3- لكن، هل ذاتية المؤرخ هي عائق يستحيل تجاوزه؟

هذا ما يدعيه الناس حاليا.إن الباحث(ميشلي) لما أراد كتابة "تاريخ فرنسا" عزم نسيان عصره، فحرم على نفسه قراءة الجريدة و انزوى طيلة اليوم بين الوثائق.لكن هذا لم يمنعه من كتابة تاريخ ذي طابع ديمقراطي و رومانسي معا أي ملحمة غنائية عن فرنسا.لقد أسقط على عمله عواطفه و تحيزا ته السياسية، بحيث يمكن القول أن انجاز (ميشلي) هو ترجمة ذاتية أكثر منه تاريخا لفرنسا.إن المؤرخ هو ذاته سجين التاريخ. ووعي التاريخ بما أنه وعي في التاريخ، لا يمكنه أن يدعي الموضوعية.لكن إن كان لامناص من الذاتية في التاريخ، فيجب –على الأقل- اتخاذ الحيطة أو الحذر حتى لا يتم تمجيدها، بل –على نقيض ذلك- محاولة إلغائها قدر المستطاع.إن اكتشاف الذاتية التاريخية بدل أن يجعل المؤرخ يرى في تزوير التاريخ،من أجل أغراض سياسية، أمرا مشروعا،يجب أن يمده هذا الاكتشاف بالشعور القوي بتحمل مسؤوليته و بالتحلي بالنزاهة القصوى.

4- لكـــن، إذا كـــان إنـــشاء الحـــادث التـــاريخي حلقـــة في مسلـــسل العلـــم، فكيـــف أن الروايـــة التاريخيـــة الخاصـــة بحـــوادث فريـــدة و دائمـــا جديـــدة تكـــون انجـــاز علميـــا؟ يقـــول

(ا.مايرسون) بأن العلم يرمي إلى تطهير الزمان من الأشباح و يبحث عما هو متطابق من خلال ما يقع. إن كل قانون علمي يضع احتمالات (إذا حدث الظرف كذا فانه ينتج الحادث كذا). و من هنا، فالقانون العلمي مفارق للسير الواقعي للحوادث.و غالبا ما تقابل الروح العلمية ذات الطابع التعميمي و المجرد بالروح التاريخية المحبة للجزء للمفرد و للمشخص المتحرك...ان الحادث التراخي فريد من نوعه و لا يمكن أن يتكرر. و مهما يكن، فلا يمكن إعادة إنتاجه في المخبر لضبط شروط وجوده. غير أنه ن استحال التجريب في التاريخ، فيمكن إيجاد بديل له يتمثل في المنهج المقارن (أي التاريخ المقارن).إن (مارك بلوخ) استطاع أن يقوم ببحث مقارن يتناول المجتمع الإقطاعي في فرنسا، ألمانيا، انجلترا، ايطاليا و حتى في اليابان و انتهى إلى النتيجة الآتية:إن الاقتصاد الريفي هو شرط وجود المجتمع الإقطاعي و أن نمو التجارة و الصناعة الحرفية هو الذي يعجل بزوال النظام الأرستقراطي.

5- لكن، يجب أن نعترف أنه في الميدان التاريخي، حيث كل شيء له نفوذ على كل شيء لا يستطيع الباحث أن يعزل الأسباب المحدد بنفس الصرامة التي يؤسس بها الفيزيائي و الكيميائي نسقا مغلقا يتكون من أسباب و نتائج معدودة.

إن التاريخ ليس علما دقيقا لأنه يعجز عن التنبؤ بالمستقبل.فعندما تمر الحوادث، يكشف الباحث عن "الأسباب" الاقتصادية و السياسية للحرب و للثورة و من ثمة-قد يراها في الأفق- لكن لا أحد يقدر على تحديد تاريخ و أسلوب هذه الحرب أو الثورة بالشكل الذي يتنبأ به الفلكي الكسوف الشمسي على سبيل المثال.

إن المؤرخ المشهور (سانيوبوس) صرح أنه لم يتنبأ إلا مرة واحدة، و كان ذلك في سنة 1913. و حينئذ أكد أنه لن تندلع الحرب بين فرنسا ألمانيا لأمد بعيد !!

الفصل 44: العلوم الإنسانية:علم الاجتماع

1- لقد نحت (أوغست كونت) لفظ "السوسيولوجيا" أي علم الاجتماع في سنة 1839 و يقصد به علما وضعيا (يعتبر نفسه مؤسسه). انه علم الوقائع الاجتماعية،أي المؤسسات،التقاليد و المعتقدات الجماعية بخلاف التاريخ الذي يدرس الحوادث الخاصة في سياقها الزمني.و هكذا فالمؤرخ يدرس الحرب العالمية الأولى(الأسباب و تتابع الحوادث) بينما عالم الاجتماع (بوتول) مثلا،ينشر بحثا عنوانه "دراسة الحرب" أي دراستها كظاهرة اجتماعية بشكل عام.

2- إن تأمل الوقائع الاجتماعية قديم جدا.فقد ظهر هذا مع (أفلاطون) في كتابه "تاجمهورية" ثم مع (مونتسكيو) في كتابه " روح القوانين" و هذا الأخير هو أول من أكد بوضوح وجود حتمية اجتماعية. يقول:"ان القوانين هي علاقات ضرورية ناتجة عن طبيعة الأشياء" لكن لم ينشأ علم الاجتماع إلا مع (أوغست كونت) ثم مع (دور خاييم) في القرن 19 فلماذا في هذه الفترة بالذات؟

هذا، لأن الثورة الفرنسية أحدثت انقلابا في نظام طبقي تقليدي يقول عنه (سان سيمون) أنه "عضوي" قصد تدشين مرحلة جديدة نقدية.فعلم الاجتماع يبدو مرتبطا بالوضع المتأزم و بحالة القلق في العالم المعاصر: أزمة سياسية (فشل في التأسيس،لاندلاع ثورة جديدة في سنة 1830) و أزمة اقتصادية مرتبطة بالتصنيع زو بقلب عادات و تقاليد المجتمع الإقطاعي-الزراعي القديم مع ما ينتج عنه من حياة فردية.و كل أعمال (دور خاييم)-ولاسيما أبحاثه في موضوعي العزلة و الانتحار-هي مجهود من أجل فهم هذه الحياة الفردية المعاصرة و – من ثمة-وصف علاجها.إذن فولادة علم الاجتماع هي ذاتها حدث اجتماعي و–بالضبط- علامة علاجية لمرض اجتماعي.كما يقول

(مونرو):"إن الشعوب المسرورة ليس لديها علم اجتماع و لكن لها تقاليد،مؤسسات و قوانين".

3- لكن، كيف أن إدراك الوقائع الاجتماعية، المرتبطة بوضع خاص يتمثل في أزمة اجتماعية، يمكن أن يكون موضوعيا؟ كان (دور خاييم) يحلم بتأسيس علم اجتماع وضعي،موضوعي و عقلاني. لقد كتب "قواعد المنهج السوسيولوجي" فبالنسبة له يجب دراسة الحوادث الاجتماعية كما لو كانت أشياء بمعني ندرسها من خلال مظاهرها الخارجية القابلة للملاحظة. فعلى سبيل المثال، لا يمكن لعلم الإجرام (وهو فرع من فروع علم الاجتماع) أن يعرف الجريمة انطلاقا" من زاوية ميتافيزيقية و ذاتية. فدور خاييم-كعالم اجتماع- يعرفها بأنها كل تصرف قابل لأن يعاقب صاحبه في مجتمع معين. و اليوم يخضع علم اجتماع الممارسة الدينية لهذا المعيار. فالأمر لا يتعلق باختبار مستوى التقى و الورع و الإيمان لدى الناس، و إنما يتمثل ببساطة في إحصاء الممارسين للشعائر الدينية، و استخراج النسبة المئوية لهؤلاء بالقياس إلى فئاتهم الاجتماعية ووظائفهم...الخ (أعمال لوبراس. و شانوان بولارد).

4- يدعو (دور خايم) السوسيولوجي إلى استعمال الإحصاء بكثرة. فالإحصاء مصفاة يتسرب منها كل ما هو فردي و لا تبقى إلا المظاهر الجماعية للسلوك.و من هنا درس (دور خاييم) الحادث الاجتماعي المتمثل في قياس الانتحار.فالبحث يتخلص في الكشف عن النسبة المئوية للمنتحرين بالقياس إلى الحالة المدنية،إلى الديانة و إلى نمط الحياة بقطع النظر عن المظاهر الفردية لكل حالة انتحار.فاكتشف أن العزاب أكثر إقداما على الانتحار من المتزوجين. و كذلك البروتستانتيون بالنسبة إلى الكاثوليكيين. كما أن هذه الظاهرة تتفاهم في فترات الهدوء السياسي و في السلم أكثر منها أثناء الأزمات السياسية-الدبلوماسية..و أثناء الحرب. و من هنا كانت النتيجة الآتية:" إن الانتحار بتفاوت بتناسب عكسي مع درجة الاندماج في المجتمع الديني...و المجتمع السياسي".

5- غير أن اكتشاف القانون الاجتماعي هو أعقد و أكثر قابلية للنقاش من القانون الفيزيائي أو الكيميائي.و هذا لأن عالم الاجتماع لا يشتغل في عالم مغلق مخبري، و إنما في عالم تتداخل فيه حتميات لا تحصى و لا تعد.فمثلا (هالبواخ) لاحظ أنه في زمن (دور خاييم) سجلت كل من بروسيا و سويسرا الانتماء الديني للمنتحرين علما بأن غالبية الكاثوليكيين البروسيين هم من أصل بولوني و يعيشون في الريف.فإذا كان هؤلاء أقل إقداما على الانتحار من البروتستانت، فهل هذا بسبب مذهبهم الديني أو بسبب أصلهم البولوني أو يعود هذا إلى أوضاعهم في الريف؟

6- الحال أن العلوم الإنسانية، كما بين العلماء الألمان في القرن الـ19 و القرن الـ20 أمثال (ديلتاي) و (ياسبيرس) لا يمكن أن تنشأ على منوال علوم الطبيعة كما كان يحلم الوضعيون أمثال (كونت) و (دور خايم). و الحق أنه بينما "نفسر" الظواهر الفيزيائية الكيميائية و البيولوجية،فإننا نحاول أن "نفهم" الحوادث البشرية.فالتفسير يعني إيجاد علاقة خارجية بين شيئين،في حين أن الفهم يعني البحث في الذات قصد إيجاد دلالة (أي علامة) لا فقط استخلاص قانون عام من مجموعة ملاحظات. إنه يعني أن يضع الباحث نفسه في موضع من يدرسهم. و هكذا لا نستطيع تفسير المنشآت و السلوكات الاجتماعية كما لو كانت أشياء. و لكن يبدو ممكنا فهمها ك "دلالات أو علامات" بواسطة التواصل القائم على التعاطف.ألم يستخدم (دور خايم) نفسه طريقة الفهم لما قال أن عدد حالات الانتحار يتناسب عكسيا مع درجة اندماج الفرد في الوسط الاجتماعي، بمعنى أن الانتحار هو دالة (أي تابع) العزلة؟ إن الباحث لم يكتف بإجراء إحصائيات ولكنه اجتهد لفهما.و هو قادر على الفهم عندما يضع نفسه في موضع المنعزلين الذين لا يحرصون على البقاء حرص غيرهم عليه.

الفصل45: فكرة الحقيقة

1- لا تخلطوا بين لفظ الواقع و لفظ الحقيقة. الواقع يخص موضوعا:هذا البساط و هذا المصباح واقعان، بينما الحقيقة تتعلق بحكم.و هكذا فالحكم التالي:"هذا البساط موجود"أو" هذا البساط أحمر"هو حكم صادق أو كاذب. فالصدق أو الكذب لا يتعلقان بالحكم ذاته و إنما بقيمة الدعوى.ورغم أنهما يبدوان –أحيانا- متعلقين بالموضوع ذاته كما في قولنا:بساط فارسي كاذب، لوحة كاذبة ل (فارمر)،أسنان كاذبة(1) فانه حينئذ يشار إلى أشياء واقعية. و بشكل أدق،أن الحكم الذي نؤكد به أن هذه اللوحة التي ننسبها إلى(فارمر)هي في الواقع ل(فإن ميجران) هو حكم صادق.

2- بناء على ذلك، يجب أن نبحث عن مقياس الحقيقة. فكيف نتعرف، نميز و نعرف الحكم الصادق؟ إن أبسط جواب هو كالتالي:الحكم يستمد صدقه من صفاته الداخلية:انه يبدو كذلك ببداهته الخاصة.إن الحقيقة تملك علامتها الخاصة بها.و بالنسبة ل(ديكارت) و (اسبنوزا)، كل فكرة واضحة متميزة بديهية هي فكرة صادقة (صحيحة) ولا داعي لمواصلة البحث. يقول المفكران:"الأفكار... الواضحة و المتميزة لا يمكن أن تكون كاذبة.و هذا في ضوء البديهية الديكارتية القائلة:"أنا أفكر إذن أنا موجود" و صاحبها يكتب مايلي:"بإمكاني أن أتخذ كقاعدة عامة،أن الأشياء التي تبدو لنا شديدة الوضوح و التميز هي كلها أشياء (2) صحيحة".

3- لكنه فهم قد يكون خطيرا للحقيقة،إذ أن البداهة ليست محددة جيدا.فيمكن أن يكون لدينا شعور قوي ببداهة فكرة ما رغم كوننا مخطئين. فكيف نميز البديهيات الصحيحة عن البديهيات الخاطئة؟و هنا تظهر ضرورة وجود مقياس موضوعي كما لاحظ ذلك (ليبنتز) على (ديكارت).

و قد قال (هالفنتيوس):" ديكارت أسكن الحقيقة في ضيافة البداهة لكنه أهمل تسليمنا العنوان" فكثيرا ما تكون بعض الأهواء و الأفكار المسبقة و التقاليد زائفة رغم كونها بديهية.إننا نعتبر أن الآراء التي تعودنا عليها واضحة و بديهية. و بالمقابل،تجد الأفكار الجديدة و المؤسسة صعوبة دون قبولها.و باسم البداهة أي التقاليد السائدة و الأفكار العادية تصدى المفكرون الرسميون التقليديون لانتقاد كبار المبدعين.فالعالم (باستور) تعرض لتهكم أكاديمية العلوم. و (لافوازيي) تعرض أيضا لتهكم الكيميائيين التقليديين.إن الأفكار الخصبة لا تفرض نفسها-في البداية- كبديهيات و أنما-على النقيض من ذلك-تكون أفكارا مقترحة مثيرة للدهشة و الاستنكار.

4- إذن فالفكرة لا تستمد صدقها أو كذبها من خصائصها الداخلية،و إنما فقط من تطابقها أو عدمه مع الواقع.يقول المدرسيون:"إن الحقيقة هي تطابق الفكرة مع الأشياء".لكنه تعريف عقيم لسبب بسيط جدا و هو أننا لا نستطيع التجرد من ذواتنا و من منظومتنا لنجابه الصورة بالنموذج.فكل ما نعرفه هو فكرتنا،هو الصورة التي لدينا عن العالم و هو تجاربنا عليه.لكن العالم في ذاته مستقلا عن تجاربنا،عن تمثلنا له،يتجاوزنا.إننا لا نملك أية وسيلة تمكننا من معرفة النموذج بمعزل عن هذه الصورة(النسخة) المتمثلة في تجربتنا البشرية –العامية أو العلمية-مع العالم.

هل نريد أن نقول أن الفكرة الصحيحة هي تعكس التجربة المحسوسة الأكثر سذاجة؟ في هذه الحالة يكون التعريف سيئا،إذ أن الحقيقة العلمية ليست مجرد انعكاس على مرآة.إن الحكم الصحيح هنا يحول الواقع و يعيد بناءه بواسطة شبكة من الممارسات التقنية و العمليات الذهنية.لكن إذا كانت الحقيقة عملية، ألا تستمد معيارها من النجاح العملي؟

5- تلـــك هـــي وجهـــة النظـــر البراغماتيـــة التـــي أعلنهـــا في نهايـــة القـــرن الـــ19 الأمـــريكي (و.جـــيمس):المعيـــار الوحيـــد للحقيقـــة هـــو النجـــاح.فـــالفكرة في خدمـــة

العمل.ان الفكرة الصحيحة هي تلك التي تدفع أكثر ذات المردود الأحسن و ذات الفعالية الأشد.و للأسف أن لفظ "حق" ذو دلالة واسعة جداً عند (و.جيمس): ما هو حق هو ما كان صالحا و نافعا بأي شكل من الأشكال".

فأي قانون فيزيائي ما، هو صحيح لأنه قابل للتطبيق التقني. و أي دين ما يكون صحيحا متى كان صالحا و نافعا.يقول هذا المفكر:"الـلـه هو فكرة نحتاج إليها" و هنا، تبدو خطورة هذا المذهب.فهنالك حقائق تجرح المشاعر و أباطيل يرحب بها الناس.إن الحقيقة- لدى هذا المذهب- شديدة الصلة بالسهولة، بينما كثيرا ما يجب أن تتوفر الشجاعة المصحوبة بنوع من الرفض (لما هو سائد) من أجل بلوغ الحق.يقول (روستون):"إن الحقائق المطمئنة يجب إثباتها مرتين".

6- إن التعريف الوحيد و الصحيح للحق ينطوي على الجانب العملي، لكن بمعنى أقل شمولا من دلالته في المذهب البراغماتي.فنقول:إن الحق ما هو قابل للتحقق.صحيح أنه في المنطق المحض و في الرياضيات تتفوق الحقيقة الصورية الخالصة أي:حقيقة تجهل الواقع.فهي هنا مطابقة الفكر مع ذاته. و إن كان تعريفها هو عدم التناقض،فهي الميدان التجريبي تعني عدم التناقض مع البراهين التجريبية،فالحق ما تم التحقق منه بمجموعة من الأدلة المتماسكة.

و هكذا فالحقيقة لم تعد مطلقة، بل هي نسبية و متعلقة بمجال التجربة و بدقتها.إنها ترتبط بقيمة تقنية التحقق المخبري.

الفهرس


ISBN: 978-9931-318-33-0 :ردمك
9 789931 318330